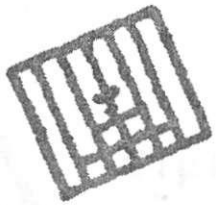
BIBLIOTECA FACULTĂȚII DE ȘTIINȚE POLITICE ȘI ADMINISTRATIVE
COTA II 1869
INVENTAR 4596
V/2009

II 1869

Retori, simulacre, imposturi

Cultură și ideologii în România

Ciprian Șiulea



Retori, simulacre, impostori

Cultură și ideologii în România

Ciprian Șiulea

DIDUUI!-
POLITIC

INVENi

Macheta și redactarea: Adina Kenereș
Fond de copertă: Marguerite Romosan
ilustrația copertei: *Anatomia Auri* [Anatomia aurului sau Eseul medico-chimic], de Johann Daniel Mylius, 1628
Procesare computerizata: Iuliana Lincan
Corectura: Mihaela Popescu
Procesare Ime: ZOOM-Soft
Tipărit la Multiprint Iași

Univ. [illegible] - Științe Politice
004596

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
ȘIULEA, CIPRIAN
Retori, simulacre, impostori: cultură și ideologii în România / Ciprian Șiulea; - București: Compania, 2003
224 p.; 20 cm. - (ÂltFel)
ISBN 973-8119-74-X

008

© compania, 2003

Str. Prof. Ion Bogdan Nr. 16, Sector 1, 71149 București
Tel: 211 59 64 Fax: 211 59 48
Tel. difuzare: 210 66 90, 210 61 94
e-mail: compania@fk.ro
www.compania.ro

Introducere

Saivane și piramide

Comunismul în texte dramatice

Maiorescu și românii

Rătăcirea în Europa

în ebrientul stil clasic

Postmodernismul iluminist

Introducere

VA *BEB*

. *Wk* I «Hr

olumul de faţă îşi propune să exploreze, în cîteva teme, relaţia tensionată şi adesea nefericită pe care ideologiile - atît cele consacrate, cît şi cele de dată mai recentă - au întreţinut-o cu cultura română. O atenţie specială le-a fost acordată influenţelor şi consecinţelor inaparente, bine ascunse ale ideologiilor în spaţiul cultural, precum şi presupoziţiilor unor discursuri ideologice contemporane, aflate adesea în opoziţie faţă de orientarea pe care acestea o declară.

Eseurile din volum pornesc de la constatarea imensului deficit de exerciţiu critic de care suferă cultura română. Deşi el a fost acuzat adesea, producţia spiritului critic nu reuşeşte încă nici pe departe să contrabalanseze producţia culturală determinată ideologic. Vocile critice sînt prea puţine şi prea puţin influente, şi mai puţine încă sînt cu adevărat îndreptăţite să se considere astfel: avem destule discursuri antinaţionaliste care, la nivelul valorilor de profunzime, se intersectează substanţial cu naţionalismul, aşa cum avem destule discursuri «liberale »în al căror miez se ascund mecanisme intelectuale tipic totalitare. Această problematică nu suferă doar de lipsa unui ecou larg - lucru firesc, de altfel -, ci şi de lipsa unui ecou oarecare în circuitul culturii de vîrf. Pentru motive care nu vor fi discutate aici, cei mai mulţi intelectuali români par să prefere poziţiei de gînditor particular independent şi autonom, ca atare putînd deveni cu uşurinţă critic, condiţia de lucrător sau colaborator la o cultură de stat a cărei misiune este producerea unui sens univoc, avînd obligatoriu în vedere întreaga colectivitate a naţiunii.

Ce **poate** fi gîndirea **critică** ? Gîndirea critică va fi definită aici ca opusul schemelor de gîndire ideologică. Ea înseamnă, pentru mine, acel tip de luciditate intelectuală susţinută de o moderaţie politică fermă şi de o bună doză de scepticism, ca şi de ironie; aceasta din urmă reuşeşte cel mai bine să relativizeze lucrurile şi să constituie un obstacol pentru tentaţiajudecăţilor univoce. Gîndirea critică nu poate fi, în primă instanţă, decît radicală, dar chiar principiul ei central, după care «nu există adevăruri absolute», o face flexibilă. însuşi faptul că spiritele cu adevărat critice nu-şi pot descoperi motivaţii suficient de puternice pentru a travesti lozinci de circumstanţă în adevăruri absolute constituie o garanţie că radicalismul lor nu va căpăta accente regretabile.

Actorii mediului cultural românesc sesizează prea puţin caracterul malign al ideologiei care ambiţionează să se substituie realităţii. Prin forţa istoriei trăite şi a discursurilor îngurgitate decenii de-a rîndul, «ideologie » ă ajuns să însemne în primul rînd « comunism » ; exprimarea curentă merge cel mult pînă la asimilarea ideologiilor extremiste şi a naţionalismului. Arareori însă este sesizat faptul că, deşi de o altă calitate decît cele extremiste, ideologiile liberale sau democrate (cele «bune») pot fi la fel de absurde la nivelul concluziilor şi la fel de periculoase la cel al consecinţelor atunci cînd evoluează fără plasa de siguranţă a pragmatismului.

Deşi demitizarea şi gîndirea «liberă » au ajuns, în anii din urmă, şi la noi date de carieră şi vîrf de lance al domeniului intelectual, practicanţii lor pun destul de rar în operă luciditatea care defineşte spiritul critic. Printre cazurile cunoscute ale unui astfel de pionierat, cel mai reprezentativ este, poate, cel al lui Ion Bogdan Lefter, care militează fervent împotriva naţionalismului, ortodoxismului şi altor ideologii retrograde, dar ajunge să monteze o ideologie-mitologie fantezistă a postmodernismului românesc (cu o evidentă finalitate de redempţiune naţională, cel puţin la nivelul imaginii), recăzînd astfel în mecanismele culturale ale naţionalismului şi colectivismului pe care el însuşi le combătuse. O formulă similară găsim în demersul ideologic al lui Adrian Marino, care clădeşte un discurs liberal proeuropean inconsistent pornind de la exigenţele naţionaliste ce caracterizează permanenta stare de urgenţă a

culturii române. Chiar dacă se declară antinaţionalist la rîndul său, Adrian Marino se vede silit să ignore în mare măsură exigenţele gîndirii critice într-un discurs care cheamă la o cultură naţională emancipatoare şi progresistă.

Avatarurile ideologiei. Pentru a lămuri modul în care e folosită aici sintagma « gîndire critică », mi se pare util să precizez sensurile «ideologiei», căreia aceasta i se opune. Ideologia e abordată prioritar prin atributele negative ale termenului, acelea care vizează sterilitatea intelectuală şi radicalismul politic periculos; e vorba aici de sensurile fundamentale care i-au fost atribuite conceptului imediat după crearea şi lansarea lui de către Destutt de Tracy, acum două sute de ani. Acestei lecturi negative i se adaugă conotaţiile lipsei de realism şi de pragmatism, precum şi cea de simplificare abuzivă a realităţii; este, desigur, o interpretare în cheie conservatoare a conceptului de ideologie care, de altfel, desemna la început nu orice ideologie politică, ci doar liberalismul antimonarhist şi anticlerical.

Totuşi, o astfel de citire a conceptului de ideologie nu merge pînă la a susţine utopia unei culturi « pure », complet dezideologizate, sau pînă la stricta delimitare a ideologiilor « bune » de cele « rele » (este exclusă în mod evident ideea conform căreia conservatorismul însuşi nu e o ideologie, şi, ca atare, e « bun »). Merită, desigur, să facem distincţii esenţiale între ideologii, dar în lucrarea de faţă contează nu descrierea laborioasă a acestora, ci maniera în care ele sînt înţelese şi practicate, cu referire directă la abordarea lor, absolutista şi caricaturală în contextul culturii şi politicii româneşti. Cu alte cuvinte, ceea ce interesează nu este pur şi simplu idealul dezideologizării, în sensul eradicării ideologiilor (proiecţie absurdă), ci deziderатul modest al relativizării ideologiilor. Trecînd prin eliminarea pretenţiilor ridicole ale unor « campioni» ai discursurilor inervate ideologic, acest deziderat « cuminte » s-ar mulţumi cu plasarea ideologiei în raporturi mai nuanţate şi mai echilibrate cu realitatea pe care pretinde s-o descrie şi normeze în general, şi cu producţia culturală şi practica politică în particular.

Perspectiva generală a acestui volum nu este una calificat şi coerent conservatoare, chiar dacă interpretarea conceptului de ideologie este în bună măsură astfel. Cei care în termenul « conservator » citesc imediat un fond dubios, nerecomandabil şi vinovat vor fi dezamăgiţi, căci vor asista doar la valorificarea metodologiei conservatoare, pragmatică şi antiideologică, în sensurile deja precizate.

Consider că există multe alte elemente ale conservatorismului care ar putea fi de folos dezbaterii de idei din România, precum şi conceperii de politici - bineînţeles, numai dacă liberalismul (« democraţia»), dominant acum, n-ar fi înţeles ca o variantă mai prezentabilă a « comunismului», adică o ideologie unică, ai cărei critici trebuie reduşi la tăcere. Luarea în considerare a filosofiei comunităţii şi corpurilor intermediare între individ şi stat, a opoziţiei la etatism şi, în general, la guvernele prea puternice sau la retorica naţiunii nu ar avea decît efecte benefice.

Din perspectiva aceastei prime instanţe a dialogului, idiosincrasiile lectorului şi cele ale autorului nu au mare importanţă. Nu mă atrag, de exemplu, teoriile corporatiste (căci antiindividualiste), iar ideea rolului Bisericii în politică sau educaţie mă convinge şi mai puţin. In general, orice idei conservatoare care se opun în mod clar principiului egalităţii (în speţă, cele care statuează incompatibilitatea dintre libertate şi egalitate ca atare - principiul de bază al conservatorismului, după Robert Nisbet) mi se par greu, dacă nu imposibil de recuperat astăzi. De asemenea, găsesc că rolul statelor naţionale e încă mult mai substanţial decît i-ar conveni teoriei conservatoare clasice şi nu poate fi abandonat peste noapte. Nu trebuie să uităm nici că situaţia creată de prăbuşirea comunismului plasează automat pe creasta valului liberalismul, vectorul firesc al schimbărilor de profunzime pe care această stare de lucruri le reclamă. Cu aceste note, mi se pare mai eficientă precizarea că demersul din acest volum nu vizează relansarea consecventă şi în forţă a ideilor conservatoare, ci, cel mult, a « metodologiei » generale. E mai degrabă o întîmplare, chiar dacă una semnificativă, că pragmatismul consecvent practicat aici constituie şi una din valorile centrale ale conservatorismului, în speţă, a modului în care tratează el ideologiile.

Eseurile ce urmează practică astfel o atitudine mai relaxată față de hibridizarea ideologică (lucru urmărit prioritar și la Maiorescu). Forța unei ideologii (cu eventuale consecințe benefice asupra realității) nu rezidă în « corectitudinea ideologică » a celor care o susțin. Dimpotrivă, iar motivul este evident: obsesia corectitudinii ideologice este, de regulă, un simptom al lipsei de convingere și de înțelegere reală a valorilor respective. Pe această temă putem reflecta la faptul că Anglia, cu puternicele ei tradiții conservatoare, este una din primele democrații ale lumii, având un rol de pionierat în introducerea principiului egalității constituționale în fața legii.

Prin teme și atitudini, volumul propune o anume coerență a demersului critic, bazat pe luciditate și pe capacitatea de a discrimina și a stabili relații echilibrate între sisteme de idei. Desigur, în speranța deschiderii unui dialog mult mai prețios decît un diagnostic.

Furioșii interbelici și gândirea/receptarea critică. în ultimul deceniu, unele din cele mai bune prilejuri de exercitare a spiritului critic par să fi fost oferite de ideile « furioșilor » interbelici sau de cele produse în cadrul școlii de la Păltiniș. Nu este de mirare, pentru că aceiași Noica, Eliade și Cioran, care îmbină metaforismul de coloratură mistică al lui Blaga cu extremismul autenticist al lui Nae Ionescu, sînt principalele surse ale imensei majorități a operelor de reflecție filosofică, socială și politică românească de după 1989. Demitizarea lor este, se pare, în curs, însă granițele dintre diferitele poziții față de ei sînt foarte fluide : la capitolul «influențe ale naționalismului misticoid » pot fi enumerați nu doar fani ai «furioșilor», ci și mulți dintre cei care își asumă receptarea lor critică. Și în cazul « furioșilor » avem de-a face cu o gîndire/ receptare critică simulată, care ajunge adesea să. reia, în presupozițiile de profunzime, acele ideologeme pe care are impresia, sau doar pretenția, că le combate.

Falsele despărțiri de marii maeștri români ai patetismului, intoleranței și ambiguității cunosc toate gradele posibile de rafinament și... ambiguitate. Să privim mai de aproape, pentru o ilustrare sumară, cazul lui Emil Cioran. Pentru nivelurile inferioare

ale acestei false gîndiri/receptări critice, reprezentativ ar putea fi modul în care Marta Petreu îi citește opera de tinerețe, în *Un trecut deocheat sau « Schimbarea la față a României»*. In deplin acord cu liberalismul« din oficiu » al tranziției, autoarea dezaprobă, la nivelul superficial al analizei, extazele filototalitare ale lui Cioran, dar activează la nivelul de profunzime o empatie violentă, ce recuperează aproape integral modul rabid de a gîndi din tinerețea viitorului stilist francez.

Cioran este, pentru Marta Petreu, nici mai mult, nici mai puțin decît un mare spirit critic, chiar dacă unul ceva mai violent. El aparține direcției proeuropene și se desparte de Zeletin sau Lovinescu doar în materie de tehnici politice, precizează autoarea — ca și cum aceste tehnici (de exemplu, cele ale nazismului sau ale regimului bolșevic, care îl încîntau pe Cioran) ar fi detalii neesențiale. Cioran nu are în comun cu naționaliștii decît interesul pentru România. El e un mare lucid, iar doctrina lui e, de fapt, progresistă și constructivă. In sfîrșit, pentru a oferi o imagine mai articulată a acestei maniere de practicare a istoriei ideilor, trebuie citată și afirmația autoarei conform căreia, dacă cercetăm puțin rădăcinile extremismului interbelic, avem surpriza să ajungem la Maiorescu și laJunimea. Evident, astfel de surprize sînt fatalmente rezervate unui număr restrâns de oameni, ceea ce nu înseamnă însă că acest caz de « patologie critică » este mai puțin semnificativ pentru fenomenul intelectual discutat aici.

Pentru a ilustra nivelurile superioare ale falsei gîndiri/receptări critice românești, ne putem opri la lectura pe Cioran a lui Sorin Antohi, un autor cu opțiuni din ce în ce mai coerente în acest sens (mă gîndesc la cele prilejuite de romanul lui Saul Bellow, *Raveîstein,* sau de eseul lui Tony Judt, *România : Bottom of the Heap).* In *Civitas imaginalis,* Sorin Antohi percepe gîndirea lui Cioran ca pe una « profund ironică », în care este respinsă orice alianță spirituală cu epoca obsedată de profunzimile spiritului național. Comentatorul lui Cioran alege să ignore datele evidente, care arată că ideile acestuia se hrănesc, precum cele ale congenerilor săi, din aceleași obsesii ale timpului: o modalitate colectivă, adică națională, de salvare individuală ce sfîrșește inevitabil în

totalitarism, (des)considerarea politicului ca modalitate de realizare a unor aspirații culturale personale, deopotrivă vagi și violente (în dispreţul total al eventualelor consecinţe pentru ceilalți), în fine, acel apetit dominant pentru irațional, excepțional *versus* « mediocritate » etc.

Toate diatribele antiromânești ale lui Cioran sînt irelevante aici în chip de contraargument, întrucît ele sînt reversul pasiunii lui pentru România, o «punere la teasc» intelectuală care să stoarcă din ea o viitoare măreție. Iar paradoxurile și ambiguitățile nenumărate ce rezultă nu au nimic de-a face cu ironia - ele nu oferă nici o altă opțiune gîndirii, fiind la fel de univoce ca și obsesiile care le produc. In opinia mea, e foarte greu de contestat faptul că Cioran e un « naționalist și etnocentrist *a rebours* », după formula lui Luca Pițu, pe care Sorin Antohi o citează pentru a o respinge. La fel, că el nu are cum fi, cel puțin în tinerețe, un sceptic autentic (nemaivorbind de luciditate!), dată fiind vehemența extremă a gîndirii sale ; căci nu cantitatea de paradoxuri produse dă scepticismul, ci neîncrederea în rețetele prea clare (cu atît mai mult în cele dure) ale cunoașterii și acțiunii.

In plus, fără a nega autenticitatea trăirilor și ideilor lui Cioran, finalitatea primă a scrierilor sale pare a fi întotdeauna aceea de a epata (cu variante pentru scrierile din țară și cele din Franța) și doar cea secundă, aceea de a transmite sau de a dezbate idei. Autenticitatea trăirii și dorința de a epata se află, desigur, într-un oarecare conflict, dar ele nu sînt neapărat imposibil de reconciliat. Ideile lui Cioran îmi par în același timp autentice ca trăire - cel puțin în măsura în care dorința de a epata îi induce convingeri pătimașe - și atent construite. De aceea cred că, înainte de a cerceta și evalua ideile lui Cioran în domeniul teoreticului, e necesară o clarificare a retoricii lui. Aceasta ar trebui să ne arate, cu riscul de a-i contraria pe glorificatorii necondiționați ai valorilor culturii naționale, în ce măsură trebuie să luăm în serios, după toate canoanele filosofice și științifice, ce ne spune Cioran.

Interpretarea lui Sorin Antohi se înscrie pe palierul cel mai rafinat al naționalismului, unde valorile culturii naționale sînt menajate din principiu cu ajutorul unei metode de interpretare ce

acoperă punctele sensibile ale operei. Dar oricît de savantă și de sofisticată ar fi metoda folosită în acest scop (teoria stigmatului utilizată de Sorin Antohi este, cu siguranță, astfel), rezultatele ei nu-mi par a ajunge la esența ideilor lui Cioran.

O altă modalitate interesantă de raportare la Cioran, într-un registru asemănător, este cea a lui H.-R. Patapievici. Deși analizează, într-un studiu excelent, ca pe o caracteristică principală a scrisului lui Cioran această preeminență a nevoii de a epata asupra ideii, în special prin paradox și violență stilistică, H.-R. Patapievici ajunge să exploateze el însuși un stil similar.

Va fi fiind să fi fost... Tot din capitolul falsei gîndiri/receptări critice fac parte și urmașii lui Constantin Noica - atît discipolii pe care i-a format el însuși în cadrul școlii de la Păltiniș, cît și cei, mult mai numeroși, cărora le-a imprimat de la distanță modul său de a gîndi. Modul de gîndire e relativ ușor de observat la cei care au preluat în primul rînd tendințele lui filosofico-politice, dar mai greu de detectat la cei ce i-au împrumutat doar stilul judecății și l-au aplicat în contexte diferite. Cei mai mulți dintre urmași se delimitează, firește, de accesele antioccidentale și antiliberale ale lui Noica, nu însă din pricina unei radicale deosebiri de viziune, ci mai degrabă pentru că epoca e alta, iar exigențele privind comportamentul intelectual s-au schimbat și ele.

Pe deasupra delimitărilor, urmașii «critici» ai lui Noica duc mai departe neabătut esența filosofiei sale, acea mistică intimidantă a cuvîntului, convingerea irațională că expresia patetică, vagă și obscură poate conjura sensuri sau forțe ascunse cu funcție ontologică redempționistă. Și, oricît de oripilați s-ar arăta noicienii de angajamentul legionar al maestrului, ecouri ale misticii legionare se fac adesea auzite în operele lor atunci cînd vine vorba de « sufletul național», de rolul gînditorului și de statutul culturii, de raportul dintre individ și societate etc. Așa încît, departe de a fi o figură a trecutului, e prea prezent astăzi, și într-un mod mai degrabă nefericit, gînditorul a cărui operă, dincolo de arabescurile lingvistice și de dogmaticele paradoxuri încapsulate poetic, numără printre consecințele ei și suprimarea individului și a libertății lui

(fie ea şi în numele spiritualităţii). Rămîn şi azi foarte tentante ideile celui care a reuşit performanţa de a se îndoi de valoarea filosofiei heideggeriene (desigur, pentru că îi lipsea celebrul operator ontologic «întru») în timp ce se inspira copios din ea.

Dacă liberalismul «din oficiu», care maschează pînă la a face de nerecunoscut tradiţiile mistice ale filosofiei româneşti, a fost pus parţial pe seama unui context politic şi ideologic diferit, aceasta nu înseamnă că e vorba întotdeauna de un fenomen de suprafaţă a cărui sursă e ipocrizia. In câteva cazuri particulare avem de-a face cu un liberalism de mare substanţă şi în perfect acord cu latura etic-biografică a autorului, explicaţia frecventă a bizareriilor care iau astfel naştere fiind chiar enorma presiune pe care cultura română o exercită în sensul misticii naţionalist-redempţioniste. Iar presiunea este «enormă» pentru că nici o altă valoare cu adevărat centrală nu a fost omologată în filosofia de pînă acum. Aceeaşi hegemonie explică şi faptul — şocant — că sîntem atît de leneşi în a percepe paradoxul operelor care combină «misticismul» trecutului cu «liberalismul» prezentului (constatarea repetată că acest liberalism este noua ortodoxie a societăţii româneşti are valoare de anecdotă). In volumul de faţă, un astfel de conflict intern între un liberalism de mare substanţă şi naţionalismul cultural este analizat în cazul lui Adrian Marino şi în cel al lui Sorin Alexandrescu citindu-l pe Eliade.

Ideologiile de azi. Nu «furioşii» interbelici se află însă aici în centrul atenţiei. Tocită în dezbaterile culturale de după 1989, situaţia lor suscită din ce în ce mai puţin interes. Atitudinea confuză dar în acelaşi timp prea categorică de delimitare/preluare necritică din jurul lor a ajuns să-şi fie sieşi avantaj şi inconvenient în acelaşi timp, adică o motivaţie pentru cercetări şi distincţii vizînd să clarifice ambiguităţi, dar şi o paralizantă incapacitate de a mai exprima ceva coerent în (sau după) atîta hărmălaie.

Mi s-a părut, prin urmare, util să mă ocup de ideologii mai proaspete, cum ar fi cea a postmodernismului românesc sau a integrării europene. Aparent «liberale» şi «progresiste», de regulă triumfaliste şi compensatorii, aceste ideologii posedă un sens pro-

fiind reactiv şi nu au ca efect decît îndepărtarea şi mai accentuată de realitate (regula cercului vicios al ideologiei). In contrast, o tnaliză detaliată este dedicată ideilor socio-politice ale lui Titu Maiorescu (singurul caz «pozitiv» din volum!), întotdeauna sub-Mimate lucidităţii şi pragmatismului. Trebuie spus că, în general, Maiorescu este invocat ca un adversar dur al delirului ideologic şi ,il politicilor falimentare pe care acesta le generează.

Liberalismul cel bun şi iluziile de aur. Unul din efectele negalive ale liberalismului compulsiv din postcomunism este însăşi exaltarea prostească, în lipsa oricărei înţelegeri, a lozincilor, tradiţiilor şi figurilor lui proeminente. Monopolul ideologiei «rele» este atribuit în primul rînd comunismului şi în al doilea rînd oricăror alte curente pe care demagogia «progresistă» a diverselor etape istorice le-a catalogat drept«reacţionare» (nu e vorba, evident, doar de curentele care chiar sînt reacţionare, cum a fost, de pildă, extremismul de dreapta interbelic). In schimb, tot ceea ce este, într-o formă sau alta, liberal, este «bun» prin definiţie.

Am încercat să răspund acestor naivităţi lipsite de inocenţă ori de cîte ori au intervenit în discuţie. In principiu, ideologiile se deosebesc prin gradul lor de adecvare la realitate şi, în consecinţă, prin fezabilitatea şi dezirabilitatea lor. Totuşi, pînă şi cele mai «bune», cele mai realiste sau dezirabile ideologii (cum ar fi liberalismul, comparativ cu comunismul sau cu anarhismul) pot aluneca foarte uşor în utopie şi demagogie, devenind astfel aproape la fel de nocive. Iar utopia şi demagogia sînt cei mai duri factori de distrugere într-o societate instabilă, mai ales într-una care, din cauza complexelor sale, a dezvoltat o mare vulnerabilitate la orice fel de ideologii.

Cînd ideologiile tind să ignore realitatea, să i se substituie sau să o paraziteze, diferenţele dintre ele devin neglijabile. Departe de a fi un amănunt lipsit de importanţă, imposibilitatea de a combate comunismul în care se găseşte un liberal atît de convins ca E. Lovinescu (comunism pe care îl consideră un «principiu de progres») mi se pare simptomatică. De fapt, alunecarea în comunism se datorează în mare parte şi apetenţei pentru ideologii absolute pe

care o consolidează (chiar dacă inițial în rîndul unei pături restrînse) teoreticieni de felul lui Lovinescu.

Pentru a preveni erorile de percepție, genuine sau nu, trebuie să subliniez că valorizarea superioară a lui Maiorescu și critica unor liberali (și a liberalismului), care intervine în repetate rînduri în eseurile din acest volum, nu țin nicidecum de un conservatorism aflat în război cu liberalismul. Ce interesează în primul rînd în conservatorism este pragmatismul, care se opune firesc înclinației liberalismului pentru ideologia pură. Această apetență îl face mult mai sensibil la comunism sau la naționalism - detaliu de mare interes din perspectiva eseurilor de față.

Tendințe cu artă. Dincolo de discursurile ideologice propriuzise, o altă preocupare o reprezintă modul în care ideologia apare travestită în unele domenii ale culturii, adesea în forme a căror origine abia de mai poate fi recunoscută. Primul caz luat în discuție, cel al dramaturgiei anilor '60, vizează o altă naivitate lipsită de inocență, conform căreia în acea perioadă are loc în România o liberalizare a artelor, care devin încet-încet autonome și chiar « rezistente ». De fapt, se petrecea doar o firească modificare, perceptibilă și în cîmpul artelor, a strategiilor (din ce în ce mai complexe și mai perverse) prin care ideologia comunistă își menținea hegemonia. Dezastruos mi se pare faptul că această percepție se menține - în general, pentru literatura și arta de aceeași sorginte din epocă - nu numai în rîndul celor direct interesați sau definitiv formați în acel spirit, ci și în rîndul receptorilor tineri de azi.

Locurile de senatori de drept pe care cultura română le rezervă autorilor respectivi ascund astfel o dublă impostură. în primul rînd, sînt acreditați ca mari valori niște scriitori submediocri precum T. Mazilu, D. Solomon și (adesea) D.R. Popescu. Impostura ține, pe de o parte, de faptul că aceștia erau scriitori (cvasi)oficiali ai regimului, chiar dacă uneori cochetînd cu o incertă disidență literară; pe de altă parte, oroarea de vid impunea - chiar și celor care nu subscriau imperativelor regimului - canonizarea acestor figuri și a altora mai mărunte, întrucît specia alternativă lipsea cu desăvîrșire. Să nu uităm că principiul ororii de vid este constitutiv

culturii române, teoretizat și practicat ca atare de unii pionieri iluminiști sau pașoptiști, ca și de misticii interbelici ai creației naționale. în cazul dramaturgiei contemporane, principiul « nu e bine să criticăm valorile noastre, că și așa-s puține » e reiterat de Mircea Ghițulescu, autorul unei recente *Istorii a dramaturgiei române contemporane*. în al doilea rînd, ideologia comunistă alcătuiește chiar substanța acestor texte care se pretind «liberale » ; nu numai la nivelul a « ceea ce spun » personajele lor, dar și la nivelul formulei estetice, modalității de comunicare și impactului lor social. Or, dacă impunerea acestor autori este explicabilă în circumstanțele politice ale anilor '60, nimic nu o mai poate justifica acum, astfel încît reconsiderarea poziției lor mi s-a părut imperioasă.

Unul din cele mai fascinante cazuri de materializare a unei formule ideologice este, cu siguranță, cel al arhitecturii comuniste, întrucît el este, din cîte știu, arareori abordat în afara cercului îngust al specialiștilor, am încercat aici o explorare preliminară a ambiguității acestei realități de o importanță covîrșitoare pentru configurarea comunităților urbane românești și, prin urmare, pentru viitorul nostru în general. Cacofonia ce domnește între registrele acestei arhitecturi (ideologic, estetic și funcțional) și modul de locuire pe care ea îl creează mi se par a fi caracteristice societății în ansamblul ei și, ca atare, demne de a fi analizate. La fel de necesară mi se pare analizarea apetitului postrevoluționar pentru edificii reprezentative, fie ele administrative sau bisericești, care se zbat între primitivism (real) și grandoare (doar presupusă).

Ca și incursiunea în dramaturgie, cea în arhitectură este menită și să contrabalanseze prin plusul ei de concretețe discuțiile despre discursurile ideologice abstracte. Cred, de asemenea, că zona prea puțin explorată a consecințelor materiale și «normalizate » ale ideologiilor ar trebui să fie de maxim interes pentru o societate care își dorește să se clarifice și să se relanseze.

Pe valul simulacrelor. Eseurile din volum combat diverse simulacre : de gîndire critică, de ideologie liberală, de arhitectură funcționalistă, de dramaturgie în sens larg «liberală» etc. Cum însă astăzi simulacrele sînt la modă, trebuie să ofer o explicație

pentru a nu mă situa cumva împotriva curentului. Simulacrele nu sînt criticate aici dintr-o perspectivă esențialistă, anti- sau prepost-modernă, cu alte cuvinte, pentru că ar fi doar construcții imaginare, lipsite de substanță, ci tocmai pentru că nu sînt simulacre adevărate, care își acceptă condiția și își expun convenția. Ele nu simulează realitatea în mod relaxat, ca un film despre care toată lumea știe că nu se întîmplă cu adevărat, ci pretind cu vehemență că sînt chiar realitatea ajungînd în acest fel să o canibalizeze. Aceasta este, probabil, și diferența cea mai pregnantă dintre postmodernismul originar și o posibilă ipostază românească a sa.

Punctul de plecare. Deși unul foarte personal, discursul pe care îl lansez aici pornește de la o exigență politică în sensul larg al cuvîntului - poate mai bine spus ar fi « exigență publică». Simt nevoia să subliniez această exigență-origine-finalitate publică tocmai pentru că, eu fiind de felul meu un individualist radical, un asemenea discurs rărnîne oarecum insolit în ansamblul preocupărilor mele intelectuale și în modul de existență care le susține. Dacă n-aș fi simțit nevoia să răspund unei exigențe publice, probabil că m-aș fi mulțumit să scriu despre autorii mei preferați, Barth, Celine, Gombrovicz, Bacovia etc.

Individualismul radical nu e însă suficient pentru a crea acest insolit, căci el nu implică nicidecum în mod necesar utopia unui individ complet independent (creator, liber etc.) și lipsit de responsabilități - insolitul provine mai des din împrejurarea că exigența publică invocată mai sus nu mi se pare esențială pentru mine ca ființă care se confruntă cu moartea. Un individ independent, liber etc. are nevoie de o societate civilizată ca să se poată dezvolta, dar nici o societate, oricît de civilizată și de « umană » ar fi, nu îl face să fie astfel, ca o cauză esențială a independenței și libertății lui - în termenii logicii, e vorba de diferența dintre o condiție necesară și una suficientă. Astfel că, în bună tradiție maioresciană, cred că o exigență politică-publică trebuie să guverneze activitatea oricărei ființe cu adevărat lucide, dar fără ca această exigență să capete o funcție redempționistă. Nu mă gîndesc doar la activitatea celui care își dorește pur și simplu să joace

un rol public, ci mai ales la a celui care ajunge la concluzia necesității de a se implica public deoarece dorește o clarificare de sine, indispensabilă împlinirii personale; pentru că el este, printre altele, o ființă configurată de anumite circumstanțe politice, economice, sociale și culturale pe care trebuie să le elucideze.

Nu-mi place, de fapt, nici mie opoziția care se conturează aici: esență interioară-existență exterioară. Sună destul de existențialist, or eu nu sînt deloc atras de existențialiștii francezi. Ceea ce refuz la ei s-ar putea totuși să nu fie în primul rînd ideea unei esențe « smulse »lumii exterioare (oricum, această esență poate fi una retrasă discret față de lumea exterioară, și nu neapărat foarte retorică în raport cu ea, cum e de regulă cazul la existențialiști), ci modul stupid în care se combină realizarea acestei esențe « nobile » cu exigențe în cazul lor nu doar publice, ci de-a dreptul colectiviste.

într-un mod asemănător mă situez și față de « furioșii» interbelici, care pleacă și ei de la imposibilitatea unei realizări spirituale, de nivelul esenței, în spațiul public. Dar soluția lor, radical diferită, prevede disciplinarea spațiului public în sensul spiritualității, ceea ce sfîrșește (cît se poate de previzibil, dar nu tocmai plictisitor) în totalitarism. Eu cred, dimpotrivă, că liberalizarea pînă la ultimele consecințe a spațiului public este inevitabilă - idee cu un potențial de risc evident, căci dacă ceilalți nu mai înseamnă prea mult pentru interioritatea umană, contractul social poate deveni cu ușurință «inuman ». Consider însă că e un risc cu care trebuie să trăim și că, mai degrabă decît să ne plîngem de neajunsurile situației înainte ca ea să existe, ar fi preferabil să vedem cum o putem gestiona mai bine pe măsură ce ea devine o realitate substanțială.

« Soluția » mea, lipsită de potențialul necesar armonizării generale a relației individului cu societatea, exploatează o sursă oarecum paradoxală a eticii, și anume orgoliul: orgoliul individului care nu are nevoie ca societatea să-i confirme - și cu atît mai puțin să-i furnizeze - evoluțiile sale interioare. Cadrul democratic e unul indispensabil, dar neesențial sub acest aspect. Din punct de vedere spiritual, el rămîne o «junglă » de la care individul autonom nu trebuie să aștepte ocrotire, dar care asigură social și politic acea

banalitate a civilizației aptă să lase loc pentru «lupta » spirituală, pentru traseul realizării personale. Din punctul meu de vedere, soluția totalitară e nedemnă de un spirit ce se dorește puternic și realizat armonios, pentru că e un apel la bunul plac al celorlalți; paradoxal sau nu, ea e o soluție slabă.

Nu interesează aici prea mult cazul tipic al dictatorului sau al « omului masselor», ci mai ales cazul intelectualului care ajunge la soluția totalitară pentru că, incapabil să distingă între reușita sa spirituală și cea a societății, virează automat spre inilitantismul național-ist și/sau spre o mistică a creației naționale - cazurilor evocate anterior (Blaga, Nae Ionescu, cu continuatorii lor direcți: Noica, Eliade și Cioran) li se adaugă, în forme mai rafinate, mulți dintre intelectualii români de azi comentați ca atare în acest volum.

Nu are prea mare importanță nici faptul că acești intelectuali nu văd, de obicei, relația lor cu societatea în termeni de forță directă (ceea ce, din păcate, contribuie la evaluarea lor greșită)*. Paradigma sacrificiului/ascezei spirituale la care recurg adesea în locul relațiilor de forță brută aparține și ea, prin excelență, recuzitei totalitare : sacrificiul impune un sens și creează o datorie, călcînd peste voința celorlalți. E însă și un apel la bunăvoința celorlalți, o tentativă de comunicare forțată în vederea unei împărtășiri spirituale cu un public care poate că nu are dorința sau capacitatea de a comunica. In ambele variante, demersul celor care profesează mistica spiritualității colective mi se pare de-a dreptul înjositor. Dintotdeauna, apostolii creației și culturii naționale, sau ai națiunii pur și simplu m-au făcut să mă întreb cum pot să se umilească pînă-ntr-atît.

Așadar, demersul meu public-politic din acest volum, cu obiectivele sale banale (mai multă autonomie, în special de gîndire, pentru individ, o «raționalizare» a vieții sociale și culturale etc), nu e un sacrificiu și nici o concesie. E un gest de clarificare firesc pentru o persoană care s-a format, fie și prin adversitate, într-o societate intens ideologizată, incluzînd aici nu doar comunismul, ci toate ideologiile și mitologiile acumulate aluvionar în sistemul de educație, în societate și în toate circumstanțele vieții atît de univoce și geometrice din anii 70-'80.

Eseurile mele vor să inițieze dialoguri și dezbateri, nu să alcătuiască o «listă neagră » de autori nefrecventabili. Am luat în considerare și părțile bune ale celor discutați, străduindu-mă mai ales să ofer interpretări nu doar interesante, ci și consistente și lucide, lecturi deschise care să lase loc altor opțiuni. Dacă anumite sensuri esențiale îmi scapă, nu aș lua asta în tragic: atunci cînd un altul va reuși să pună punctul pe i, satisfacția mea va fi aproape la lei de mare, sau, cel puțin, așa îmi place să cred.

Demersul meu pentru un spațiu public decent e doar precondiția accederii la un spațiu privat decent. In situația în care ne găsim, există priorități firești în domeniul preocupărilor noastre intelectuale, mai ales atunci cînd ele vizează direct sau indirect politicul și pot avea consecințe de această natură. Priorități ar fi: echilibrarea prin spirit critic a producției culturale cu apetit colectivist ; dezideologizarea culturii, în sensul renunțării la instrumentMizarea ei; «raționalizarea» spațiului intelectual, în sensul recunoașterii existenței celuilalt și a ideilor lui (care ar putea merge împreună cu «raționalizarea» societății, în sensul coabitării intereselor de dezvoltare divergente ; prima ar putea să înlocuiască lipsa de dialog generalizată din cîmpul culturii, a doua ar trebui să ia locul conflictului orb de interese pentru supraviețuire).

Firește că nu pot fi toți stimulați, cu atît mai puțin obligați în vreun fel să țină seama de aceste priorități, dar mi se pare regretabil că preocuparea pentru ele nu e vizibilă de la sine la nivelul ansamblului. Ne confruntăm în acest punct cu o dificultate evidentă, dacă nu chiar o contradicție. Față de reperul constant al ideilor dezvoltate aici, care e individualismul, o mare parte din neajunsurile criticate provin din fondul de rulment colectivist: cei mai mulți aleg să-i reprezinte pe alții, în loc să se reprezinte pe sine în demersurile lor politice sau în creațiile lor culturale (nu mai vorbim despre cei care o fac automat). Individualismul radical mi se pare a fi unica soluție viabilă pentru marile noastre probleme : ieșirea dinspre colectivism înspre democrație, dobîndirea unui jțrad mai mare de realism, de luciditate și eficiență etc.

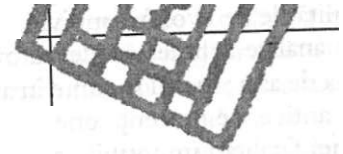
Dar nu intră oare demersul în favoarea individualismului în același cerc vicios, recuzat aici constant, al ideologiei care mistifică

în numele raţiunilor ei superioare ? Nu devine şi acest individualism o propagandă semipolitică, producînd în cultură bastarzi cu părinţi incerţi şi periculoşi ?

Nu este însă necesar să se întîmple astfel, chiar dacă energia cu care combat în acest volum ideologi şi activişti de toate soiurile ar putea sugera contrariul. Sînt convins că există încă posibilitatea de a propune societăţii idei şi căi de urmat fără a cădea în tipicul cercului vicios, dacă modul lor de prezentare e impregnat de conştiinţa relativităţii lor, dacă diferitele registre şi niveluri de comunicare ale discursului nu sînt dictate de finalităţi amestecate, obscure sau nedeclarabile şi dacă discursul « militant» îşi asumă statutul lui, prin definiţie, precar. Putem şi trebuie să militäm încă în mod rezonabil.

Fără îndoială, cel mai greu lucru pentru un individualist e să vorbească despre finalităţi colective, despre Binele general, adică să vorbească « pentru » ceilalţi. Dar se poate vorbi «în numele » celorlalţi - un gen de discurs pe care nu l-am înţeles niciodată — sau « către » ceilalţi, adresîndu-ne lor ca unor parteneri de dialog, de locuire şi dezvoltare. Mi se pare necesar să le vorbim celorlalţi, încercînd să negociem o înţelegere satisfăcătoare între interesele noastre personale şi interesele lor. Şi chiar dacă nu vom reuşi să punem de acord toate ideile în care sînt frumos ambalate aceste interese, dialogul iniţiat constituie, în sine, un cîştig considerabil fată de efortul minim necesar.

Saivane și pirami



Situația în care ne găsim, ca urmare a expierii comunismului, pare a fi destul de bine descrisă de anecdota heracliteană care concluziona că « ceea ce nu vedem și ne scapă ducem cu noi». Tocmai de aceea unii politologi - cei mai interesanți, cred eu - sînt, plecînd de la uitarea impenetrabilă cu care românii au ales să-și ascundă trecutul apropiat, preocupați de analizarea cauzelor și consecințelor politice ale acestui fenomen, nu inedit la modul absolut, dar puternic particularizat de amplitudinea și maniera în care se manifestă. Cu siguranță, românii duc cu ei multe lucruri pe care nu le văd sau nu vor să le vadă (pe care le-au uitat sau le uită în permanență). Acestea sînt și cele mai împovărătoare, cele care limitează drastic posibilitățile de evoluție individuale sau colective. Nici nu e nevoie de analize subtile sau de autoritatea politologilor pentru a-ți da seama de asta: lucrul se simte în atmosfera încremenită, ca în tragediile antice, de prezența unei vinovății prea greu de răscumpărat și a unei fatalități imposibil de înțeles și, firește, imposibil de evitat. Vorbim, așadar, de un rău neconștientizat, parazitar dar și internalizat tocmai în măsura în care oamenii refuză asumarea lui, de un rău ubicuu dar negat în permanență.

Dincolo însă de complicata chestiune a anamnezei amneziei față de comunism, rămîne o întrebare cel puțin la fel de fascinantă: « Care este cea mai grea moștenire, a comunismului ? » Altfel spus, care este acel domeniu în care trecutul poate apăsa cel mai greu asupra viitorului și ce s-ar mai putea face în această privință ? Există o derută evidentă în evaluarea consecințelor comunismului și în fixarea priorităților acțiunii. Nu numai în zona oligocerebrală a poli-

i [| ului, dar și în cea a științelor sociale, explicațiile și soluțiile, majo- i u.itea cu vocația definitivului, se plasează la niveluri de generalitate diferite și nu prizează întotdeauna cu succes realitatea la care se re- IM.I. Ele dau adesea senzația că le lipsesc arît criteriul și metoda, cît i capacitatea proiectivă. Că sînt cel puțin divergente, dacă nu chiar imposibil de pus în legătură una cu alta, se înțelege de la sine.

Aici începe un teritoriu extrem de alunecos, al influențelor și i auzalității existente între aspecte atît de diverse și, probabil, în mod arbitrar delimitate tranșant precum economia, socialul, politicul sau cultura (cu ramurile ei: gîndirea filosofică și socială, evoluția mentalităților etc). Din ierarhizarea rigidă a acestor domenii și din postularea unei cauzalități care le leagă univoc rezultă cel mai adesea teorii caricaturale și regretabile excese ideologice. Cel mai rezonabil mi se pare să presupunem, pe baza experienței accesibile nouă, că toate cauzele din domeniul social/uman funcI ionează de regulă în ambele sensuri și în mai multe direcții, că de multe ori ceea ce ni se pare a fi o cauză evidentă a unui efect nu e decît un efect paralel și că regula principală ar trebui să fie acceptarea unui fapt așa cum se prezintă el în realitate, chiar dacă se dovedește greu asimilabil teoriilor și ideilor curente, și, mai colocvial spus, chiar dacă pare greu de crezut. Evident, asta nu face decît să complice întrebarea referitoare la moștenirea comunismului și mai ales la găsirea acelui punct magic în care ar trebui să acționăm pentru a mișca lucrurile și a le face să intre pe făgașul lor normal. In ce constă acest « normal» și, în general, dacă el există cu adevărat ca obiect al unui minim acord social, e o altă problemă complicată și diferită de cea pusă în discuție aici.

Există însă o moștenire a comunismului care mi se pare deosebit de apăsătoare și mutilantă, și anume cea arhitectonică. Nu este, desigur, la fel de stridentă precum cea a instituțiilor politice comuniste, poate nu atît de profundă ca moștenirea mentalităților create sau doar potențate de comunism, cu siguranță nu atît de frustrantă în imediat ca moștenirea lui economică. Dar instituțiile politice s-au preschimbat peste noapte. Mentalitățile se schimbă și ele încontinuu sau, cel puțin, sînt libere s-o facă ; în orice caz, cei care se plîng de dificultatea enormă cu care se schimbă menta-

lităţile « comuniste » la noi ar putea să aibă în vedere şi faptul că aceste mentalităţi nu sînt nişte OZN-uri apărute brusc pe cerul senin al psihologiei românului, ci continuări şi travestiuri logice ale unor modalităţi de a gîndi şi de a acţiona dintotdeauna, astfel încît lamentaţiile lor ar putea avea ca obiect legitim cel mult tema destinului naţional. In sfîrşit, în ceea ce priveşte economia, şi ea se poate schimba relativ uşor - desigur, dacă acest lucru este dorit.

Pare însă mai dificil de anticipat o soluţie pentru zecile de mii de cazemate care populează oraşele şi chiar comunele României şi pentru tipul foarte special de comunitate urbană pe care ele l-au creat. Caracterul cvasidefinitiv al acestei intervenţii brutale, deja consolidată de-a lungul mai multor decenii, asupra lumii noastre, ca şi omniprezenţa ei fac ca moştenirea arhitectonică să fie una extrem de apăsătoare. Dacă aş fi întrebat care este cel mai prezent şi mai puternic element remanent comunist în viaţa mea, aş răspunde fără ezitare: blocurile. Impresia de hidoşenie absolută, de monstruozitate rămîne la fel de puternică la contactul cu ele, ca şi senzaţia de exil permanent pe care locuirea lor o creează. Voi încerca să analizez aici resorturile interne ale arhitecturii comuniste, consecinţele ei asupra societăţii şi avatarurile ei ciudate din prezent. Unele informaţii de specialitate le datorez cărţilor lui Augustin Ioan, îndeosebi *Putere, joc şi identitate naţională,* ca şi anumite modalităţi de abordare a temei — acestea vor fi însă tratate polemic uneori, în special ideea filiaţiei funcţionaliste-moderne, aflată chiar în miezul problemei.

Desigur, este greu de pus degetul pe acea trăsătură imponderabilă care dă perversiunea arhitecturii comuniste, pe care, de altfel, ştiu bine că doar foarte puţini o acuză. Aş spune însă provizoriu că potenţialul ei malefic şi dezumanizant constă în statutul ei ambiguu, de obiect atît utilitar, cît şi ideologic (şi, în plus, fals estetic), precum şi în modul de locuire şi socializare, în mentalităţile pe care ea le creează sau doar le consolidează. Evident, există o ambiguitate originară a arhitecturii, între utilitar şi estetic, însă arhitectura comunistă ajunge să încorporeze o dimensiune politică evidentă şi să îndeplinească o funcţie propagandistică precisă, chiar dacă ambele sînt abil camuflate printre celelalte funcţiuni.

Asemeni altor mijloace de propagandă, comunistă şi nu numai, ea i rusește să îmbine în mod remarcabil persuasiunea cu intimidarea •i abuzarea psihologică, avînd aceeaşi finalitate a îndoctrinării şi mobilizării ideologice.

Acest mod de a privi lucrurile generează aproape automat obiecţia următoare, care cere şi un răspuns: cum adică, este posibil ca ideologii partidului să fi stat lîngă arhitecţi şi să le fi arătat cum să tragă liniile, în aşa fel încît să se obţină un anume efect propagandistic ? Sau este cumva arhitectura acelei perioade, pînă Li nivelul detaliilor precum lungimea balconului sau forma acoperişului, expresia voinţei detracate a lui Ceauşescu ? Fireşte că nu. Dar nici nu e nevoie ca în spatele fiecărei forme arhitectonice să decoperim o intenţie şi o voinţă personalizată şi conştientă de ea însăşi. E suficient să constatăm că trăsăturile ei definitorii au implicaţii decisiv politice (colectivismul, omogenizarea socială, controlul total). Nu e deloc necesar ca totul să fie rezull.itul punerii în practică, exclusiv de sus în jos, a unor planuri coerente ce au existat în mintea anumitor lideri comunişti; e evident ,u:um că lumea comunistă e produsul unei colaborări de substanţă intre conducători şi conduşi, chiar dacă este şi ea lovită de amnezia amintită la început. Iar monstruozitatea arhitecturii comuniste nu este nici ea un OZN ivit din altă galaxie, şi nu e « comunistă » exclusiv în litera filosofiei oficiale, ci răspunde unui orizont de aşteptare local preexistent, unui mod de locuire şi de socializare care era pregătit să se manifeste.

Totul a fost, bineînţeles, gîndit şi realizat de oameni concreţi, dar cred şi că putem să presupunem, fără a deveni prea mistici, că sistemul avea o logică şi o « viaţă » a lui, supraindividuale (în sensul mecanicii puterii descrise de Foucault). Astfel încît, atunci cînd spun că arhitectura comunistă are un efect, chiar o finalitate dezumanizantă, asta nu înseamnă că Ceauşescu, Emil Bobu sau alte voinţe rătăcite au calculat cu grijă acest efect. Este pur şi simplu rezultatul jocului dintre mai multe forţe: indicaţiile şi restricţiile oficiale, orizontul popular de aşteptare, tradiţia arhitectonică românească, slabele ecouri ale evoluţiilor internaţionale în domeniu etc. Adică un rezultat în mare parte necesar şi previzibil. El este,

fără îndoială, produsul direct al muncii arhitecților, însă în același timp responsabilitatea pentru configurația lui « politică » aparține structurilor comuniste, iar responsabilitatea într-un plan mai general le revine celor mulți care l-au cerut și l-au și obținut, fiind de presupus că forțele semnificative ale cererii și ale ofertei acționează într-o anumită măsură chiar și într-un regim totalitar după legi măcar parțial asemănătoare celor dintr-o piață liberă.

Funcțiunea machiajului grosier

Astfel, miezul perversității arhitecturii comuniste îl constituie pretenția ei de a fi un obiect utilitar-estetic, așa cum este arhitectura « normală », cînd de fapt ea este mai ales un obiect utilitar-ideologic, iar monstruozitatea e dată de conflictul dintre esteticul corupt (în principal, ornamente aberante, în contradicție cu utilitarul grosier) și ideologicul pe care are menirea să-l mascheze. De fapt, acest estetic vîrît pe gîtul privitorului ilustrează perfect ambivalența persuasiune-intimidare a propagandei: el este în același timp menit să seducă (mai ales pe locuitorul insuficient urbanizat) și să sfideze prin prezența lui aberantă și discreționară, care amintește de o putere superioară ce se poate manifesta oricînd. Prin chiar insuficiența camuflării, care mai mult exhibă decît ascunde, sub ornamentul inadecvat, conturul constrîngător al cazematei, se insinuează prezența unei puteri care se poate pogorî oricînd spre a pedepsi. Ornamentul are funcția de a legitima clădirile respective ca obiecte (și) de artă, și nu are nici o importanță cît de grosolan îndeplinește această sarcină sau cît de aberantă e pretenția la statutul estetic și, implicit, la cel de normalitate. Cei mulți care o acceptă și devin fidelii rujului pus cu lopata sînt cel mai mare cîștig și adevărata bază a sistemului. Cei foarte puțini care o resping și încearcă să privească dincolo de machiaj rămîn în fața forței brute — situație terifiantă la nivelurile superioare ale sensibilității.

Pentru a încerca să înțelegem jocul dintre diferitele registre ale arhitecturii de masă poststaliniste, ar fi poate indicat să recurgem

la o confruntare cu modelul funcționalist interbelic, cu care arhitectura comunistă este de obicei pusă în legătură, mai ales de către cei ce au tendința de a minimaliza comunismul și consecințele sale de teamă ca nu cumva să descopere că acesta ne-a afectat profund și (oroare!) ne-a împiedicat să fim sincroni cu Occidentul, într-adevăr, arhitectura poststalinistă redescoperă la prima vedere utilitatea și funcțiunea, însă, în ciuda asemănărilor care par frapante, ea nu face decît să paraziteze funcționalismul. Fiecărei trăsături a acestuia pe care pare că o reia întocmai i se conferă de fapt un sens divergent, dacă nu chiar opus începînd chiar cu principiul utilității. Funcționalismul folosește capacitatea betonului de a crea spații largi, confortabile, în timp ce a vorbi despre utilitate și funcționalism avînd în vedere blocul comunist și meschinele lui apartamente e mai degrabă ridicol. Nu numai spațiile interioare sînt înghesuite și nefuncționale, dar și în exterior se nasc astfel de spații « microlabirintice ». Responsabile sînt în principal formele stranii ale balcoanelor și încadrarea lor în fațadă, fără a uita elementele de structură inutile, ornamente industriale aberante. Tot în opoziție cu arhitectura funcționalistă care, exploatînd eliberarea zidurilor de funcția lor de element de rezistență, operează în ele deschideri ample, blocurile comuniste au aproape întotdeauna ferestre meschine.

Simplitatea formelor din funcționalismul autentic produce un aspect elegant și o relaxare a spațiului care, în ordine practică, se traduce prin utilitate și confort, în timp ce în blocurile noastre totul pare să strîngă și să apese, orice fomiă pare a avea o poftă imensă de a « mînca » spațiul. In plus, principiul simplității formelor din funcționalism este răstălmăcit prin absolutizare. Estetica rezultată din eleganța proporțiilor și din jocul armonios al formelor simple este înlocuită cu paralelipipedul. Formele mari sînt simple și în arhitectura comunistă, numai că, din păcate, ele se reduc la una singură, eventual în combinații simple, cu rarisime excepții; nu se obține nicăieri eleganța artistică a locuințelor proiectate, de exemplu, de Walter Gropius, eleganță rezultată din combinații relativ simple ale unor forme simple. Forma simplă și linia elegantă sînt sparte aproape reflex de excrescența balconului - el însuși

prolix şi, uneori, avînd adevărate arborescente —, ca şi de intrări sau margini ale acoperişului unde esteticul funcţionalist «se termină» şi rămîne doar utilitarul industrial. Nu în ultimul rînd, materialele şi finisajele de proastă calitate contribuie şi ele mult la deteriorarea liniilor.

Cea mai perversă răstălmăcire a funcţionalismului se realizează însă prin ornament, unanim respins de funcţionalişti. « Frontoane » de edificiu antic aruncate pe un paralelipiped de beton, balcoane *fantaisie* (triunghiulare, rotunde, trapezoidale, de dimensiuni atît de meschine, încît formele « artistice» inutilizabile devin de-a dreptul cinice), coloane care nu susţin nimic, imense şi oribile mozaicuri, paneluri cu motive folclorice stilizate, motive macrogeometrice realizate chiar din balcoane sau din elemente de beton. In sfârşit, culmea aberaţiei ornamentistice e atinsă de micile «temple » de pe unele blocuri (acele şiruri paralele de stîlpi de beton uniţi prin traverse şi în mod evident lipsiţi de orice utilitate) ; şi aceste decoraţii reiau un element de limbaj funcţionalist (frecvent la Le Corbusier, de exemplu), dar într-o manieră atît de grotescă, încît efectul e doar aiuritor.

Această « estetică » a ornamentului îmi pare sfidătoare şi opresivă. Blocul de locuinţe (ca şi alte paralelipipede, precum şcoala, spitalul etc.) este un instrument de control şi disciplinare. De la forma de proprietate şi modul de a o dobîndi şi pînă la tipizarea lui maximă, blocul de locuit comunist este conceput ca o cazarmă sau chiar ca un saivan care trebuie să producă omogenizare socială, depersonalizare şi supunere. Altfel spus, este forma care produce o locuire « raţionalizată» pînă la absurd, avînd ca proiect maximal supravieţuirea în limitele unor standarde, pe de o parte, submediocre, pe de altă parte, foarte rigide. De aceea, a azvîrli pe el nişte ornamente absurde înseamnă a-l obliga pe locuitor să accepte, în ciuda evidenţei, cea mai sfruntată minciună, aceea că totul e normal, să recunoască supus că regele e înveşmîntat în haine splendide (că mulţi chiar o cred sincer nu diminuează cu nimic tragismul situaţiei, dimpotrivă). Comunismul nu e doar adevărat şi benefic, ci şi frumos - sau cum spunea Stalin, pentru prima dată, « chiar fundamentele realităţii istorice sînt frumoase ». Dacă

blocul de locuit îşi permite ornamente gratuite, e evident că problemele adevărului şi binelui au fost deja rezolvate. Se înţelege de la sine că şi problema bunăstării a fost rezolvată, de vreme ce liccărui cetăţean i se asigură nu doar o locuinţă oarecare, ci una într-o clădire « frumoasă », într-un oraş« frumos», într-o ţară « frumoasă», într-o realitate «frumoasă».

Amestecul de persuasiune şi exercitare a forţei brute sau doar .1 ameninţării cu forţa poate să acrediteze cele mai străvezii şi deli- i.mte minciuni, prin care cei ce aleg (oricît de instinctiv şi de .mtomat ar fi procesul, tot despre un fel de alegere e vorba) să se l.ise spălaţi pe creier scapă mai uşor, în sensul că dobîndesc o iluzie plăcută pentru tot restul vieţii. Cei care nu sînt însă tentaţi să fruste frumuseţea saivanului urban, considerîndu-l doar un instrument de supunere şi control, vor fi perpetuu umiliţi de grosolănia înscenării, de aroganţa cu care li se repetă că blocul lor mes- . Iun, urît şi friguros — cadru perfect pentru o viaţă sărăcită şi strict limitată — nu e altceva decît o locuinţă ideală, în care utilitarul e desăvîrşit artistic, o parte a paradisului promis. Simpla prezenţă a ornamentelor (incluzînd aici întreaga « estetică») şi pretenţiile pe (are acestea le emit neîncetat înseamnă, pentru cel silit să trăiască *o* viaţă în umbra lor, o înfrîngere continuă. El nu are cum să cîştige în faţa acestei prezenţe covîrşitoare. Practic, e ca şi cum la fiecare ieşire pe stradă Securitatea i-ar smulge o declaraţie prin care recunoaşte că orînduirea comunistă e cea mai adevărată, mai bună şi mai frumoasă.

Simularea grosolană din arhitectura comunistă este desigur aceeaşi cu cea care subîntinde întreaga propagandă comunistă. Grosolănia cu care sînt simulate — şi denaturate prin simulare — elementele funcţionalismului trimite direct la denaturarea temelor politice, la uşurinţa arogantă cu care un regim totalitar vorbeşte despre democraţie. Un triunghi de beton plantat pe un bloc aminteşte de un fronton clasic, devenind automat fapt estetic, un lucru frumos; egalizarea forţată a statutului cetăţenilor aminteşte pe undeva de democraţie, aşa încît ea devine democraţie. Din momentul în care semnul abstract, exterior, al unei realităţi este identificat cu acea realitate, demenţa ideologică este deja instalată solid la putere.

Retori, simulacre, impostori

Care este însă conținutul și care sînt efectele politice mai directe, mai palpabile ale arhitecturii comuniste ? Tipizarea este un mijloc cunoscut de control și dominare. Contraargumentul că și în societățile democratice există locuințe tipizate scapă din vedere cîteva aspecte esențiale. In primul rînd, locuința tipizată este acolo liber aleasă, și nu impusă, detaliu de o importanță capitală. Chiar lipsită de unicitate, ea este de regulă o locuință individuală, astfel încît nu predispune la gregaritate și omogenizare ; spațiul privat este clar delimitat de cel public și fiecare familie trăiește în intimitate, nu într-o colectivitate forțată. Casele americane gata construite — dacă e să vorbim despre case — chiar tipizate fiind, oferă posibilități de adaptare, de personalizare, la care chiriașul unui apartament de tip vagon de două camere nici n-ar fi putut visa, mai ales în condițiile lipsei materialelor de finisare și decorare interioară.

In sfîrșit, locuințele tipizate de pe alte meridiane decît cele totalitare nu sînt niciodată incluse în planuri grandioase și retorice, în desfășurări carteziene care să alcătuiască chiar substanța unui oraș și care să explice într-o limbă de beton ideologia oficială. « Barele » de beton ale suburbiilor diverse, orașele-dormitor nu au nici haz dar nici sens univoc sau efect constrîngător, pentru că nu sînt o soluție unică impusă « de sus», de către sistem. Ele nu devin elemente de propagandă, « frumoase » blocuri pe bulevarde chitind victoria socialismului, ci rămîn la statutul lor de soluții minime de adăpostire din proiectul inițial.

In orașele noastre muncitorești, în nesfîrșitele cartiere de blocuri, senzația de control total e inevitabilă și dureroasă. Ți se repartizează o locuință într-un bloc identic cu cele vecine — așa cum tot orașul e compus din pîlcuri identice de blocuri, în total, doar cîteva tipuri mari și late —, pe care o ocupi fericit; dacă nu-ți place, oricum nu contează, fiindcă nu ai de ales. Spațiul dintre blocuri este complet expus — nu prea ai unde să te ascunzi sau să fugi. Poți fugi în pădure, dar vremea rezistenței în munți a trecut de mult. Așa încît pare normal să-ți iei locul în pluton și să încerci să te obișnuiești cu viața trăită pe o tablă de șah pe care mutările le face altcineva (sau chiar, mai sinistru, nu o altă ființă, ci ceva impersonal).

Saivane și piramide

Țin minte fascinația, impresia de altă lume, miraculoasă și stranie, pe care mi-o produceau puținele case uitate printre blocuri. I irau, prin excelență, spațiul libertății, o breșă în organizarea geometrică, perfect observabilă și controlabilă de sus. Chiar și la 7 ani, simțeam foarte clar acest spațiu ca pe unul al libertății, un spațiu în care se putea întîmpla ceva, în opoziție cu lumea socialistă a blocului și a familiei, o lume reală, deci rațională, deci bună, deci frumoasă și, mai ales, moartă.

Caracterul înfricoșător al cartierului de blocuri se datorează nu doar arhitecturii fiecărui bloc, ci și modului în care sînt dispuse i onstrucțiile ; organizarea geometrică este o consecință a tipizării și a modalității de locuire economică, dar ea exprimă și caracterul rațional, științific al ideologiei sistemului. Geometria absolută nu provoacă doar dislocarea tradiției. Ea este și mediul ideal pentru **crearea** omului « științific », mai puțin interiorizat și « uman », pe **Care** si—l dorea comunismul. In plus, cartierele de blocuri rezulate se găsesc într-o relație artificială cu spațiul din jurul lor. In**tr**-un oraș normal, crescut organic — și nu neapărat unul vechi —, clădirile se găsesc într-o relație armonioasă cu spațiul dintre ele, ba chiar par a secreta ele însele acest spațiu, care devine relativ, eterogen, colorat uman și social, reconfortant pentru cel care-l traversează. Blocurile noastre, în schimb, par a aduce cu ele un spațiu de natură «științifică », desfășurat omogen pe trei coordonate, greu de apropriat. Spațiul în care se plasează blocurile, cu tot ce mai există între sau în ele, pare o cutie ce conține niște obiecte. Nici vorbă de *genius loci,* care să-i ofere locuirii o marcă spirituală specifică.

Spațiu privat și spațiu public

Efectul imediat al tipizării și al organizării cazone a blocurilor de locuit este degradarea caracterului privat al locuinței și crearea unui continuum între spațiul public și cel privat, care se invadează reciproc (în cele ce urmează, termenul « spațiu » va «fi adesea folosit deliberat ambiguu, între sensul fizic și cel abstract: de exemplu, «spațiul public » va fi vizat ca spațiu aflat între clădiri dar și în chip de comunitate umană, tocmai fiindcă realitățile desemnate de cele două sensuri sînt consubstanțiale). Un element esențial care lucrează în acest sens este balconul. De obicei, el este ieșit din planul fațadei și complet expus din trei părți, oferind o poartă de acces ideală către spațiul interior, mai ales în condițiile în care blocurile vecine se află la mică distanță. Probabil că acesta este și motivul pentru care balconul apare adesea «locuit», mobilat cu dulapuri etc. — cu alte cuvinte, nu numai din cauza constrîngerilor de spațiu, ci și pentru că, în percepția celor mai mulți, expunerea lui publică nu intră în contradicție cu caracterul de locuință. De asemenea, grăitor pentru lipsa delimitării dintre spațiul public și cel privat este modul în care apartamentele de la parter sînt puse în contact nemijlocit cu strada, uneori chiar și fără acel metru de spațiu verde despărțitor, și nu numai în cartierele de blocuri, ci și pe bulevardele principale ale marilor orașe. Cei tentați să răspundă că în Olanda sau în unele țări scandinave nu se pun perdele la ferestre nu ar putea rezolva cîtuși de puțin problema noastră, căci e vorba din nou de diferența esențială între o atitudine aleasă liber și un mod de locuire impus.

Invadarea spațiului privat al locuinței e dată și de tipizarea blocului și a apartamentului, de lipsa personalității sale care ar fi putut rezista exteriorului, de dotările interioare disponibile, standardizate și ele, de dimensiunile meschine și de lipsa de funcționalitate care reduc acest spațiu privat la statutul de cadru al unei stări de urgență permanente. In sfîrșit, așa cum tipizarea, de exemplu, își dobîndește adevăratul ei caracter doar atunci cînd îi luăm în calcul hegemonia, efectul de ansamblu al arhitecturii discutate aici poate fi

mai bine înțeles dacă îl plasăm în contextul mare al societății românești : viață profesională, educație, cultură etc.

Spațiul public este un hibrid - hol și maidan în același timp. Inconsistența lui ilustrează un paradox deprimant de simplu și de palpabil: solidaritatea și comunitatea urbană a modernității pot fi produse doar de către indivizi autonomi, cetățeni dispuși să rișteși să facă eforturi în direcția unor proiecte mai largi decît cele strict personale. Este șocantă, prin neadevărul ei flagrant, iluzia larg împărtășită că regimul comunist ar fi creat, prin adversitate, o minunată solidaritate între romani. Autentica solidaritate, cea care poate fundamenta o comunitate politică, nu se naște din lamentațiile pe marginea suferinței în comun, și asta cu atît mai puțin cu cît reacția definitorie în fața agresiunii regimului a fost și este retragerea în sfera domestică, într-un individualism al supraviețuirii.

In realitate, așa cum remarcă Daniel Barbu în *Republica absentă* (Nemira, București, 1999, p. 55), spațiul public este invariabil văzut de români ca un « domeniu de competență exclusivă a statului », iar atitudinea fundamental responsabilă pentru eșecul constituirii unei societăți civile — în mai mare măsură chiar și decît colaboraționismul — este « starea de *emigrație morală* în care s-a refugiat, vreme de cinci decenii, cea mai mare parte a societății românești. Dezinteresul general față de viața comunității, neimplicarea în evenimente, neîncrederea față de vecini și prieteni, grija obsesivă pentru hrana de fiecare zi, urmărirea cu orice preț a interesului personal, dorința de a ajunge la țintă înaintea — și, dacă trebuie, pe socoteala - celuilalt, iată cum se desenează harta unui paradox geografic: cei mai mulți români au trăit în România fără a fi fost vreodată prezenți la ceea ce s-a petrecut în propria lor țară. Rezistența „prin cultură", rezistența în interiorul „propriei minți" echivalează, în ultimă instanță, cu o formă aproape patologică de *autism etic*».

Este evident că aceste rînduri care au ca obiect realitățile sociale și politice din timpul comunismului se aplică perfect și celor de acum, într-o continuitate de profunzime. Solidaritatea etnică sau cea de breaslă, singurele disponibile în acest moment și motive de autoadmirație pentru românii anilor de tranziție, sînt pasive și

apte de depersonalizare, căci din ele lipsesc atît valorile asimilate' la nivel individual, cît şi prezenţa celuilalt ca valoare în sine, care-trebuie respectată în ciuda «stranietăţii» ei sau a distanţei la carq se plasează. Aceste tipuri de solidaritate, care se reduc în ultimă! instanţă la evitarea conflictelor nenecesare cu ceilalţi, nu implică] deloc responsabilitatea şi acţiunea concretă; iar asocierea lor cu] individualismul se poate face doar dacă precizăm imediat că e vorbai de un individualism « prost», care păstrează ca notă distinctivă doar separarea de ceilalţi, dar care e lipsit de conţinut propriu, de un principiu de acţiune autonom şi care, din această pricină, nul poate fonda un autentic spaţiu privat.

Tocmai de aceea, spaţiul dintre blocuri, cel în care se realizează contactul dintre oameni, poate deveni unul familial, dar nu şi unul civic, fiind un spaţiu « guvernat» de dezinteresul absolut. Este un hol familial sau o uliţă de sat în măsura în care, în cadrul lui, locuitorii oraşului românesc îşi pun în comun acea condiţie politică şi/sau acel conţinut uman pe care le dobîndesc prin naştere şi prin filiaţia din popor sau din « corporaţia » căreia îi aparţin : faptul de a fi (bun) român, de a fi o victimă inocentă a comunismului, de a fi persecutat de cei care vor să ruineze industria naţională, de a fi mai deştept decît americanii, de a înjura guvernul vîndut duşmanilor, de a şti mai bine decît oricine « ce e de făcut» etc.

Pe de altă parte, acest spaţiu este un maidan, un no-man's-land în măsura în care poate fi ocupat de oricine — cîini vagabonzi urlători sau cerşetori zbierînd rugăciuni dezlînate —, fără a se întîmpina vreo rezistenţă notabilă, deoarece nimeni altcineva nu doreşte să-l ia în stăpînire. Sălbăticia şi inumanul se instalează firesc în spaţiul neasumat dintre blocuri - cu care putem, desigur, asimila şi strada, piaţa etc, rezultate ale aceluiaşi tip de organizare —, ilustrînd într-un mod neaşteptat ideea lui Aristotel că în afara comunităţii nu pot exista decît animale sau zei, dar nicidecum oameni. Agresiunea este tolerată şi pătrunde în apartamente atît de uşor tocmai pentru că sensul ultim al arhitecturii comuniste este acela de a dezumaniza spaţiul public — sustrăgîndu-l acţiunii cetăţeanului şi rezervîndu-l acţiunii « puterii de stat» — şi de a topi spaţiul privat în cel public.

Faptul că mulţi nici măcar nu percep această arhitectură ca pe 0 agresiune, în timp ce alţii doar se mulţumesc s-o îndure nu marchează o reală diferenţă de atitudine din punctul de vedere al Mrticipării civice. însăşi minimalizarea fenomenelor şi a agresiunii la care ele conduc spune mult despre configuraţia finală a celiîţeanului şi a societăţii la ieşirea din comunism ; tabloul prezintă, in fond, elemente de barbarie pură: haite de cîini care îşi împart şi îşi apără teritoriile ca şi cum ar lua în stăpînire un oraş părăsit, **1** are latră şi schelălăie ziua şi noaptea, scheunături nu mult diferite ale cerşetorilor, rugăciuni îngrozitor mutilate, oribile şi spălătoare-de-creier cîntece iehoviste.

Sunetele oraşului românesc contemporan spun aproape totul • lespre el. Cel mai caracteristic este, fără îndoială, lătratul cîinilor vagabonzi (atît cel individual, cît şi urletele nocturne ale haitelor), căruia îi răspund lătratul şi mîrîiturile cîinilor de apartament. C mnele vagabond este, de fapt, emblema acestui oraş: el simbolizează nostalgiile rurale ale locuitorului majoritar al cartierului de blocuri, omogenitatea înspăimîntătoare a comunităţii (e cîinele luturor, toţi trebuie să-l accepte), lipsa barierei dintre public şi privat, cîinele fiind prezent tot timpul, prin lătratul său, în locuinţa privată. Acest lătrat e completat cu succes de cotcodăcitul găinilor din curţile caselor risipite printre blocuri şi de agresivitatea cu care se trag clopotele bisericilor nou construite, menită a injecta o anume identitate, chiar şi una reactivă şi nefericită, în comunitatea amorţită. Dată fiind dispunerea geometrică a clădirilor, ecoul acestor sunete se propagă cu uşurinţă; totul este peste tot, nimeni şi nimic nu are locul său clar delimitat în acest CAP urban.

Nici atunci cînd devine fizică agresiunea nu are şansa de a provoca vreo reacţie. In ciuda numărului foarte mare de oameni muşcaţi de cîini, unii literalmente sfîşiaţi, şi a vaccinărilor care înghit sume enorme ce ar putea servi altor interese publice vitale, ca să nu mai vorbim de traumele psihice, comunitatea e incapabilă să dezvolte o atitudine coerentă de autoprotejare şi de salvare a civilizaţiei. Nici agresiunea exercitată de cerşetori, de obicei doar sonoră, nu e neglijabilă, chiar dacă ei înşişi, mai ales copiii, sînt victimele unei agresiuni mult mai dure. Căci nu e vorba doar de «tulburarea liniştii»,

ci şi de caracterul aberant al psalmodierilor lor, de inumanitatea situaţiei, de o parte şi de alta, şi chiar, pentru cei sensibili la aşa ceva, de frustrarea resimţită tocmai la uşurinţa cu care spaţiul privat — al propriei minţi — poate fi oricînd invadat de cel public.

Justificările ideologice ale acceptării şi pasivităţii, umanismul creştin îndoielnic faţă de cerşetori şi ecologismul dogmatic pînă la aberaţie — de fapt, tot un fel de « umanism», dar aplicat cîinilor - nu sînt decît ideale prilejuri de eschivă dinaintea iniţiativei civice (solidaritatea şi altruismul demagogice sînt, spune Hayek, trăsături necesare ale societăţii totalitare). Aura eroică a acestor frumoase idei e suficient de puternică pentru a-l opaciza complet faţă de realitate pe cel care le agreează şi pentru a-l scuti de corvoada asumării unei atitudini faţă de ceilalţi în spaţiul public.

Astfel se nasc contradicţii groteşti: « bunul creştin » care dă (de regulă, extaziat de propria lui mărinimie) nişte mărunţiş unui copil cerşetor nu îl ajută, desigur, cu nimic pe acesta, dimpotrivă, îl obligă la perpetuarea condiţiei sale şi îi ajută doar pe cei care îl exploatează, fie ei părinţi naturali sau simpli «întreprinzători ».

Umanismul de faţadă pus la lucru aici este unul abstractizant, specific omului ideologic care se dispensează de prezenţa şi importanţa celorlalte fiinţe umane, şi chiar de propria lui prezenţă, incapabil de atitudine civică, de comunicare şi de politică în sensul organizării modului de a exista împreună cu ceilalţi. Spaţiul public devine unul prin definiţie dezumanizant, opac şi absurd în măsura în care poate înfăţişa ca umanism şi solidaritate umană ceea ce nu e decît cruntă barbarie : copii de toate vîrstele condamnaţi chiar de cei care îi miluiesc să stea toată ziua în stradă, în zăpadă şi ger sau pe caniculă, obligaţi să mormăie litanii imbecilizante, în mod evident lipsite de semnificaţie pentru ei.

Singura reacţie normală la astfel de lucruri a unei societăţi civilizate este oroarea şi perplexitatea, reacţie pe care o provoacă de altfel întotdeauna în Occident cei ce încearcă să cîştige bani pe seama copiilor cerşetori. In spaţiul public românesc, această reacţie lipseşte aproape cu desăvîrşire, deoarece celălalt nu e văzut din perspectiva unor valori şi norme universale, ci din cea a solidarităţii supravieţuirii, avînd ca apogeu etic mila de o clipă, nu daloria sau responsabilitatea, iar ca apogeu practic, complacerea sau mica înţelegere, nu iniţiativa personală.

Spaţiul public ar trebui, aşadar, recucerit şi reconstruit aproape de la zero. Comunitatea de tip rural, fondată pe un individualism ce îşi caută norma în valori exterioare, « folclorice» şi «mitologi- i e», ar trebui să evolueze înspre o comunitate bazată pe valori mternalizate şi abia apoi manifestate în exterior. In prezent, avem de-a face doar cu un spaţiu al conformismului, care oferă paragrafe hibride ale diverselor ideologii în chip de «mod de viaţă» şi, în subsidiar, de justificare a abandonării proiectelor, atitudine de altfel normală într-un sistem atît de «raţional», încît nu mai .ivea nimic important de schimbat. E un spaţiu bîntuit doar de obsesii autiste, niciodată de comunicare, şi în care umanul nu găseşte loc să se instaleze.

Discursuri de lemn şi beton

Corelativul logic al saivanelor ca locuinţe ale « populaţiei» — termenul predilect şi acum al majorităţii politicienilor atunci cînd se referă la societate sau cetăţeni — îl constituie piramida, monumentul faraonic aparţinînd celuilalt pol al societăţii. Casa Poporului este consecinţa firească a unui sistem politic ce se hrăneşte din absenţa individului şi o consolidează mai departe. Spaţiul din jurul ei e pustiu nu din lipsă de construcţii, ci fiindcă nimic nu poate supravieţui în preajma monstrului — Bulevardul Victoriei Socialismului începe să se anime doar pe măsură ce te îndepărtezi de edificiul maxim, în jurul căruia pare lipsit de sens să te plimbi (sau doar să existi) ca într-o zonă oarecare a oraşului.

Semnificative pentru rolul naţional al edificiului sînt nu numai încîntarea pe care el o provoacă majorităţii românilor (cu o menţiune specială pentru parlamentari, fani convinşi ai piramidei, indiferent de partid), ci şi numele său, care nu a fost niciodată oficial cel de Casa Poporului - această titulatură reflectă doar percepţia generală. Deşi poporul român locuieşte practic în blocuri,

simbolic, el locuieşte în Casa Poporului — reşedinţă a identităţii sale sau factor de concentrare a « substanţei» naţionale. Nicăieri în societatea românească nu se resimte nevoia de a părăsi locuinţele colective şi de a delimita clar spaţiul public de cel privat. Dimpotrivă, modul de locuire al blocului întruneşte adeziunea cvasiunanimă a românilor, iar programele ANL continuă să ridice şiruri ordonate de blocuri identice.

In schimb, există, se pare, o nevoie acută de a edifica noi mausolee ale identităţii naţionale, precum proiectata Catedrală a (Mîntuirii) Neamului, gigantică şi acaparatoare ca şi Casa Poporului (paranteza nu vrea să spună că în viziunea susţinătorilor proiectului mîntuirea neamului e facultativă, ci doar marchează diferenţa dintre denumirea oficială şi cea populară). Chiar dacă ea are un conţinut (spiritualitatea ortodoxă) diferit de cel al Casei Poporului (unitatea de granit a poporului în jurul statului comunist), funcţia pe care o îndeplineşte este aceeaşi, şi anume ea oferă o identitate oficială fiecărui român care nu e capabil sau nu doreşte să-şi asume una personală, întărind la nivel naţional solidaritatea abstractă, inefectiva şi demagogică creată de cartierul de blocuri.

In general, avatarurile arhitecturii oficiale şi civile de după 1989 confirmă în bună măsură interpretările de mai sus referitoare la arhitectura « comunistă » şi la efectele ei asupra spaţiului public şi a celui privat. Oraşul meu, Braşov, oferă din belşug exemple elocvente, la care mă voi referi în continuare.

Probabil că latura estetică a arhitecturii e consecinţa nu doar a nevoii de frumos a omului, ci şi a recunoaşterii prezenţei celorlalţi (indusă de dorinţa de a fi recunoscut de ceilalţi) şi a dorinţei de comunicare cu ei. Or, după 1989, s-au construit, tocmai din cauza indiferenţei absolute faţă de spaţiul public, faţă de eventuala constituire a unei comunităţi ce s-ar putea exprima inclusiv prin estetica arhitectonică, clădiri complet « oarbe » faţă de exterior, refuzînd să-şi recunoască apartenenţa la spaţiul public, clădiri nu doar de o mare urîţenie, ci şi lipsite de austeritatea utilităţii; clădiri care arată în ce măsură spaţiul public, cel în care ar trebui să ne întîlnim unii cu ceilalţi, nu e decît un ţinut pustiu şi indiferent, din care aducem hrană în peşteră.

Astfel, din seria unor edificii inspirate parcă de anexele gospodăriei ţărăneşti, dar inferioare estetic chiar şi acestora, avem la •oalele Tîmpei (în sens propriu) o bisericuţă complet lipsită de liiţ(ad)ă ; corpul clădirii se continuă, chiar pe laturile vizibile dinii ne oraş, cu nişte şoproane înălţate pînă la nivelul acoperişului, .ilişind în exterior pereţi imenşi de scîndură ordinară, inegal spoiţi i u motorină. E greu de găsit o expresie mai limpede a autismului etic şi estetic, a neînţelegerii şi chiar a dispreţului faţă de eonii iuitate (de fapt, un semiautism, căci aceiaşi oameni care trăiesc iiolo ca în conservă par obsedaţi de tragerea clopotelor cît mai uiiilt şi mai tare). Modelul şurii (sau al saivanului) este şi el ilusll.ii de noul corp al Universităţii, de un nou complex comercial şi de alte edificii mai mici sau mai mari, în timp ce în plin Centru ' ivie se înalţă o crîşmă ordinară ce nu se poate revendica arhi-(01 ionic decît de la veceul din fundul grădinii.

Ce-i drept, însă, Centrul Civic e un coşmar arhitectonic greu •i imaginat, cu crîşma amintită vizavi de un impunător sediu de luncă, în uniforma lui de sticlă, cu blocuri din diferite perioade • Ir construirii socialismului (unele finalizate doar recent, folosind loluţii de un enorm ridicol, precum cea a îmbrăcării ermetice a faţadei într-o haină de sticlă ce lasă în afară betonul balcoanelor, (.i nişte fracturi deschise), cu chioşcuri pestriţe amintind de El I 'niado-ul primilor ani de după 1989, ai reinventării capitalismului primitiv şi, în sfîrşit, ca ultim etaj al acestui Turn Babei, o bisei u .l maramureşeană de lemn. Biserica de lemn e încă mai autistă decît celelalte elemente ale acestei cacofonii arhitectonice, complet străină şi necomunicînd cu nici un element al spaţiului înconjurător. De fapt, nici ea nu e altceva decît un monolog ideologic despre identitatea naţională, menit să umple golul unei comunităţi reale. Obligatoriu biserică de lemn maramureşeană, deoarece şablonul mitologiei naţionaliste găseşte în această zonă chintesenţa stilului românesc în arhitectura sacră, dar şi «leagănul» spiritualităţii româneşti pur şi simplu.

Lucrul e cu atît mai hilar însă, dacă, aşa cum afirmă specialiştii, acest tip de biserică e cel mai puţin « românesc », ca influenţă clară a goticului — ceea ce nu are, desigur, nici o importanţă pentru cei

care trăiesc în și prin discursuri și pentru care spațiul public e doar o ocazie de celebrare a « adevărurilor » lor obsesiónale. Dar, indiferent de gradul de « romanitate » al bisericii de lemn, codul ei estetic rămîne radical diferit de cel al contextului arhitectonic în care e implantată fără posibilitatea vreunui dialog, într-un dispreț total față de posibilitățile și tendințele firești ale zonei. Ba mai mult, discursul naționalist monomaniac al acestei plăsmuiri arhitectonice nu se mulțumește cu registrul implicit al formelor, ci se desăvîrșește prin practica difuzării slujbei în afara bisericii, punînd sub semnul întrebării caracterul laic al statului și amintind de țările islamice în care fiecărui trecător i se solicită să-și demonstreze ritualic « corectitudinea religioasă ».

Cred că nimic nu poate defini mai bine spațiul public românesc — în afara anomiei și a incapacității de a acționa împreună cu ceilalți — decît acest dispreț suveran pentru individ și pentru autonomia lui de gîndire și acțiune. Este un spațiu al fantasmelor și al psihologiei exclusiv colective, agitînd mereu în zona edificiilor simbolice urgențele unui destin istoric național, ce se traduce de regulă prin necesitatea absolută (căreia trebuie să i se sacrifice orice sau oricine) de a ne salva împreună. întotdeauna și obligatoriu împreună. Un asemenea apel poate părea contradictoriu cu stilul de viață egotist evocat mai sus, dar nu este neapărat astfel. La nivelul acțiunii și al deciziilor ce determină existența imediată, cei mai mulți sînt «individualiști». La nivelul conștiinței, al imaginii de sine, al configurării realității sociale și politice și al edificării viitorului, cei mai mulți sînt, dimpotrivă, « colectiviști », în sensul că evită să se reprezinte pe sine, preferind să se subsumeze stereotipului. Trăim aproape un dublu paradox : egotismul și colectivismul reușesc să se alimenteze reciproc și să se opună deopotrivă individualismului și adevăratei solidarități.

Adesea, orașul lasă impresia de ireal sau de coexistență a unor realități virtuale multiple, la limită tot atîtea cît și locuitorii lui, ce se suprapun fară a se intersecta. E halucinant să vezi cum mii de oameni se împiedică zilnic de niște jardiniere de beton ce sugrumă, în plin centru al orașului, trotuarele și așa îngustate de mașinile parcate pe ele, se strecoară cuminți, în șir indian, printre

IMIOIC de protecție și ororile de beton, ca și cum ar face lucrul cel .... Iiresc din lume. Octogonale sau rotunde, hidoase ca aspect, lldii'ole ca prezență, lipsite, bineînțeles, de flori și inutile de n-ar h **I** unii care le folosesc ca veceu, jardinierele de beton care îngre- **Unează** circulația ilustrează perfect caracterul de deșert (maidan •.ui no-man's-land) al orașului și ușurința cu care acest spațiu își • **onservă** caracterul antiuman și absurd, fără să i se opună cineva, • In.ir și în zonele cele mai dense și mai șic din centru.

Aceste ornamente industriale pot fi asimilate celor de pe blo- | un și formelor stranii de beton din parcuri, pretins decorative, • ud uziuni grotești dar definitive, avînd ca unice calități vizibile ni.isivitatea și opacitatea. Toate exprimă aceeași estetică proletară **.1** chinului lipsit de sens devenind satisfacție și a ideologiei devenind, din prea multul ei adevăr, artă. Și nu numai că ele își păsii cază dominația necontestată asupra spațiului public, dar o nouă Cinorație deloc spontanee de mobilier urban de coșmar vede lumina zilei prin parcuri. Totjardiniere de beton, supraetajate ca un Id de cuiere, sub formă de coșulețe sau, uneori, cu destinație și Itatut greu de ghicit.

Ca și ornamentele de pe blocuri evocate la început, aceste • >hiecte mimează cu atîta grosolănie funcția estetică, încît prezența lor devine sfidătoare, chiar agresivă. Ele nu oferă, cum ar fi normal, o valoare estetică ce poate fi acceptată sau respinsă de privilor (care poate deci crea plăcere sau neplăcere) tocmai pentru că nu sînt obiecte estetice propriu-zise, ci materializări ale unei maniere discreționare de a manipula esteticul; de aceea, departe de a oferi ceva, ele impun cu brutalitate și devin opresive. Avem de-a face cu niște obiecte fundamental contradictorii, așa cum reiese și din definiția creației proletare dată de Aleksandr Bogdanov încă în 1920 : «Metodele creației proletare se bazează pe metodele muncii proletare, asemănătoare acelora ce caracterizează munca muncitorilor în industria grea. [...] Unificarea elementelor în munca „fizică" și „spirituală" permite transparența manifestă și fără mască a colectivismului în forma sa actuală » (citat în Claude Kamouh — *Comunism/Postcomunism și modernitatea tîrzie,* Polirom, 2000).

Retori, simulacre, impostori

Avem, pe de o parte, glorificarea tehno-ştiinţei şi valorizarea ei etică, iar pe de altă parte, anularea distincţiei dintre muncă şi creaţie şi introducerea colectivismului ca principiu creator. Este suficient de şocant şi aşa, dar, dacă analizăm mai departe textul şi realitatea — în mare parte ulterioară - pe care el o descrie, vom înţelege ceea ce Bogdanov n-avea cum să spună, şi anume căi tehno-ştiinţa nu e decît divinitatea laică a unei ideologii a cărei forţă brută are menirea de a o impune. Excesul de beton care, înj parcuri sau în cartierele de locuit, îşi arogă o funcţie estetică nuj este decît prezenţă brutală a unei puteri discreţionare, cu atît mail discreţionară cu cît deghizarea ei e mai transparentă.

Este dificil să explici limpede în ce constă urîţenia şi caracterul terifiant al arhitecturii comuniste. Betonul, mai ales atunci cînd se prezintă în forme grosolane şi e nefinisat, întruchipează deja foarte bine tipul de putere care îl instrumentează: masivă, inertă, oarbă. Nu este vorba, aşadar, doar de desenul clădirii; materialele şi modul de a le manipula sînt şi ele semnificative. Acest lucru se poate foarte bine vedea în Piaţa Sfatului din Braşov, distrusă prin renovare în anii '80. Finisarea dezastruoasă, oribilele felinare grosiere din fier forjat, pavajul degradat din primul an de uzură, lemnul băncilor şi betonul coşurilor de gunoi, ciobite încă de la inaugurare, trimit imediat la acea atitudine de sfidare şi chiar de oprimare despre care vorbeam la început, pentru că ele contrazic flagrant pretenţiile de eleganţă şi destinaţia ansamblului, iar simplul trecător care percepe această batjocură e nevoit să o înghită.

Un avatar interesant al arhitecturii comuniste este arhitectura «în colţuri » care a apărut după 1989, excelînd în forme şi protuberante ascuţite, o arhitectură cu statut incert, între utilitar şi « estetic ». Semănînd foarte bine cu balcoanele triunghiulare, cu coloanele care nu susţin nimic şi, în general, cu excrescenţele care bastardizează paralelipipedul blocurilor noastre « clasice », arhitectura în colţuri consumă aceleaşi cantităţi enorme de materiale pentru a genera aceleaşi spaţii meschine. Masochism ? Forme degradate ale unei estetici industrialo-ştiinţifice ? Lipsă de imaginaţie ? Greu de spus. Cert este însă că arhitectura în colţuri continuă suficient de fidel imprecizia şi chiar perversiunea estetică a celei pe care o moşteneşte.

Saivane şi piramide

Unele precauţii tardive ar fi, poate, binevenite aici. Arhitcctura comunistă nu e, desigur, perfect omogenă, după cum nici regimurile totalitare în general nu sînt - în ciuda unei *wishful nirmory* destul de răspîndite - fundamental pure în manifestările lor. Există şi cîteva blocuri care arată ceva mai uman, mai ales cele i onstruite într-o anumită perioadă, scurtă, în care utopia părea mai palpabilă. Şi caracteristicile celorlalte pot varia, dar asta nu modifică trăsăturile lor generale, care trebuie citite ca un efect de sistem, nu numai al arhitecturii, ci al întregii epoci. Bineînţeles, merită să ne amintim şi celelalte elemente, cele economice, de exemplu — care au contribuit la definirea formelor arhitectonice. Mi se pare însă că acestea au în conţinut mult mai mult decît o simplă raţionalitate economică. Şi chiar dacă, aşa cum spuneam la început, nu putem identifica un responsabil individual, acest i onţinut este unul predominant ideologic.

In concluzie, consider că arhitectura comunistă, împreună cu prelungirile ei, este monstruoasă, de natură a periclita edificarea unei comunităţi normale şi raţionale. Fals funcţionalistă şi modern(ist)ă, perversă în logica ei internă şi acţionînd ca un cataclism prin materializarea unui proiect totalitar pe care societăţile cu .idevărat moderne s-au mulţumit să-l imagineze, ea este poate cea mai clară efigie a comunismului. (Se înţelege, desigur, că definesc comunismul ca pe o soluţie politică şi socială de a recupera un deficit major de modernitate prin caricaturizarea grosieră a trăsăturilor .icesteia, prin teroarea ideii asupra realităţii şi prin inventarea unei realităţi paralele a propagandei, care îşi aserveşte cetăţeanul şi îi modifică percepţiile asupra celor mai simple şi mai neambigue stări de fapt.)

La fel de falsă devine atunci şi modernitatea noilor relaţii sociale. Acestea se dovedesc a fi, în general şi în modul de locuire a blocului în particular, o deghizare a comunităţii de tip rural construite pe un «individualism» cu apetit totalitar. In această ipoteză, problema capitală în privinţa arhitecturii « comuniste » rămîne modul în care ea ar putea fi ameliorată şi (în final) înlocuită, iar consecinţele ei controlate. Nu se poate, desigur, imagina înlocuirea ei fizică într-un viitor apropiat, însă ar fi extrem de impor-

tant ca românii să ştie sau măcar să înceapă să se întrebe ce dores să facă din oraşele pe care, deocamdată, le locuiesc ca pe nişt refugii montane. O astfel de preocupare ar putea oferi un sens, c minimă logică pentru ceea ce se construieşte de acum încolo

Actualele cartiere de blocuri forţează apariţia unor comunităţi gregare şi obligă la supunere şi autism chiar dacă, de o vreme, nimeni nu mai profită de ele în mod sistematic. Dar atîta timp cît nu există nici proiectul şi nici măcar aspiraţia de a le înlocui, şansa constituirii unei societăţi normale rămîne îndoielnică.

Comunismul în texte dramatice

Dramaturgia de după 1989 traversează o perioadă de confuzie ce seamănă destul de mult, prin rădăcinile ei aruncate departe în trecut, cu criza generală a societății. Modul în care unele piese de teatru scrise acum tratează, pe de o parte, realitatea concretă a României postcomuniste și, pe de altă parte, spectatorii cărora li se adresează mi se pare tributar teatrului social-politic al anilor '60-'70 atît prin mijloacele de expresie asemănătoare, cît și prin funcțiile, una reală, alta doar clamată a fi îndeplinită în beneficiul publicului. Mi se pare alarmant și cred că necesită o explicație aerul de familie ce există între piesele scrise acum de corifeii acelei perioade care au reușit să-i supraviețuiască (D.R. Popescu și D. Solomon) și piesele scrise de unii autori tineri pe teme asemănătoare.

Din acest motiv ar fi, cred, interesantă încercarea de a expune mecanismele estetice și politice (culturale, în fond) pe care se bazează dramaturgia a trei autori poststalinişti (Teodor Mazilu, D.R. Popescu și Dumitru Solomon) care, spre deosebire de, să zicem, Marin Sorescu, s-au angajat în scrierea unui teatru puternic ancorat în realitatea social-politică a acelor ani. Voi pune aceste mecanisme în contextul artistic și politic al epocii, mai ales din punctul de vedere al tipului de expresivitate și de comunicare pe care ele le creează, precum și al statutului pe care ele îl impun spectatorului, iar în final voi încerca să urmăresc influența acestor autori asupra dramaturgiei și cinematografiei actuale.

Mazilu : satira apologetică

Toate piesele de teatru ale lui Teodor Mazilu, indiferent de H pjstrul - comic sau tragic — care predomină în ele, sînt satire 0 crbe ce se diferențiază doar prin accentul pe care autorul îl pune in pe datele cadrului social-politic al epocii, fie pe cele ale unui l uhu general uman, nedatat. Abstracție făcînd de această deosebire, piesele lui Mazilu sînt manifestări aproape identice, pînă în • i Ir mai mici amănunte, ale unei singure formule dramatice. Mazilu construiește de-a lungul pieselor sale o lume invariantă, • II c face obiectul unei satire la fel de invariante și care este răsturna i ca în oglindă a lumii normale (sau cel puțin presupusă a con-Itltui normalitatea), pe două coordonate fundamentale.

In primul rînd, această lume se opune, prin situații și personaje, YtJorilor de bază ale normalității umane; de la conștiința de sine a lei ăruia și pînă la cele mai simple dorințe și sentimente, totul este i isiurnat, la fel fiind răsturnate și cele mai elementare înclinații umane către Bine sau Adevăr în lumea complet pervertită a lui Mazilu. In al doilea rînd, această lume se opune, prin aceleași pro-i cdee ale deformării și răsturnării în oglindă, lumii comuniste, dar nu celei reale, de zi cu zi, ci unui sistem comunist teoretic, compus din toate valorile comuniste așa cum apăreau ele în perspectiva propagandei. Astfel se constituie esențiala notă falsă ce ar trebui si se facă auzită la citirea teatrului mazilian în secolul XXI: deoarece contramodelul existențial construit de Mazilu (pe care el îl sa-i irizează neobosit de la prima pînă la ultima replică a teatrului său) sc opune dur dar nediferentiat atît modelului comunist, cît și normalității umane fundamentale, aceste două elemente sînt puse — implicit și ca un lucru de la sine înțeles — într-o stare de indistincție și coeziune ruinătoare pentru valoarea operei. Nu doar în sensul în i are angajamentul politic nefericit afectează, prin intruziunea lui, o valoare estetică autonomă dar, cum vom vedea mai jos, el impune unele soluții și o formulă artistică a căror joasă factură reiese din verificarea lor pe criterii strict estetice, iar nu politice.

Argumentarea interpretării de mai sus e la îndemîna cititor; la drept vorbind, ea mi se pare atît de evidentă, încît e de mirare că Mazilu a putut să fie considerat vreodată, de oameni necondiționați politic, un dramaturg talentat și chiar « disident». Lumea pe care o descrie el e o lume a devianței, a ticăloșiei generalizate și fără scăpare ; satira vizează inautenticitatea, superficialitatea, impostura, suficiența, infatuarea, parvenitismul etc. Lipsa mo-i rarității e desăvîrșită și violentă, puținele personaje pozitive fiind fie adevărați comuniști, ca Emilian sau Vasilica din *Proștii sub clați de lună* (ei, firește, scapă intenției satirice), fie femei îndrăgostite pe care iubirea le pervertește, precum Melania din aceeași piesă sau Clementina din *Mobilă și durere,* fie oameni « sănătoși» moral și politic, precum Gabriela din *Aventurile unui bărbat extrem di serios,* pe care o pervertesc valorile tipic «burgheze » ca *spleen-ul,* complexitatea, atracția diferitului și tendința de a ieși din identitatea plată a omului banal. Ca și celelalte valori, iubirea este complet degradată - fie mijloc de parvenire, șantaj sau manipulare, fiej marfă. In general, personajele maziliene, incapabile de sentimente, sînt niște marionete ce își privesc rarele sentimente ca pe ol întîmplare bizară sau se străduie să și le producă artificial. Ele su-i feră adesea de grave tulburări de identitate și memorie, și nu dispun de cele mai elementare mecanisme intelectuale, afective sau comportamentale.

Dar această devianță universală față de normalitatea umană și față de valorile morale fundamentale nu este decît cadrul mai larg în care se înscrie și cu care se contopește indistinct devianța față de modelul comunist: ticăloșii lui Mazilu, descriși mai sus, sînt în același timp delapidatori, directori corupți, subalterni de un lichelism grotesc, care organizează fraudarea sistemului, artiști complet detracați și inumani, de un snobism atroce și interesați doar de excursii în Occident, bani, tablouri, blănuri și alte bunuri burgheze. Aproape toți sînt îmburgheziți și parveniți ai sistemului socialist și absolut toți se află în conflict, implicit sau declarat, cu sistemul și cu valorile sale, cu normele eticii și echității socialiste, în cea mai rigidă formă de exprimare a lor (utopia negativă a lui Mazilu fiind răsturnarea mecanică în oglindă a unui model,

. nnturul negativ al primeia ne dă cu mare exactitate conturul pozitiv al celui de-al doilea).

Adesea, personajele și situațiile seamănă strident cu produsele I artistice » ale brigăzii sindicatului atît prin schematismul lor inept, I n și prin insistența didactică mult exagerată cu care ne sînt prezentate. Există chiar un loc unic în teatrul lui Mazilu, o unică scenă mire două personaje pozitive (comunista pură și dură Vasilica și limilian, inspectorul financiar fanatic în intransigența lui), în care i i-lorica maziliană se apropie decisiv de cea a proletcultismului pur, deoarece aici, în mod fatal, convenția satirei cade. Deși Emi-11.111 pare a fi, ca și celelalte personaje, inuman prin incapacitatea lui de a avea sentimente, se dovedește ulterior că, de fapt, e vorba mai degrabă de incapacitatea lui de a iubi și de a suferi pentru lemeia cu concepții burgheze care l-a părăsit, iar Vasilica, tovarășa lui de idealuri, îi explică într-un discurs parcă decupat din rechi-.-Horiile anilor '50 nocivitatea *spleen-ului,* a contradicțiilor și con-Iu/iilor burgheze din care ar putea proveni o asemenea iubire. In ;< est unic loc în care cade masca satirică se poate vedea cum ar .n.ita întreg teatrul lui Mazilu dacă mărcile lui fundamentale n-ar li șterse prin această dublă negație sau dublă întoarcere a satirizării Iluui contramodel. N-ar rămîne decît un discurs îngrozitor de **lec,** autoritar și univoc.

Satira generalizată care subîntinde dramaturgia lui Mazilu conține o esențială dimensiune moralizatoare. Pe de altă parte, ea conține și o dimensiune absurdă la fel de evidentă (directețea preluărilor din Ionescu fiind, de regulă, jenantă), ceea ce ridică problema compatibilității celor două registre, în măsura în care intenția moralizatoare necesită o doză minimă de realism. Dar absurdul parțial practicat de Mazilu îl scutește de realism exact pe porțiunea în care prezența acestuia ar fi fost neapărat necesară pentru realizarea intenției satirice și moralizatoare, și anume pe segmentul legăturii cu realitatea. Lumea lui Mazilu, personajele și situațiile ei sînt absurde datorită manierei absolute și mecanice în care ele se opun lumii normale, dar în timp ce prima componentă față de care se realizează opoziția - modelul normalității umane - este un model real, comun experienței dintotdeauna și de pretutin-

deni, a doua componentă față de care lumea lui Mazilu se opune I sistemul comunist — este aproape în întregime o « realitate » propagandistică (în mod fatal, un realism total, aplicat și riguros er; imposibil în epocă, subiectele abordabile fiind limitate, dimpreună cu maniera de a le prezenta).

Astfel încît ceea ce rămîne după ce dubla negație specifică lu Mazilu se anulează este o pledoarie pentru valorile morale reale al< normalității umane, în care se topesc însă valorile propagandistice ale sistemului comunist. Și pentru că normalitatea umană estf unică, personajele lui Mazilu, care i se opun total sînt, din aces punct de vedere, mai mult absurde ; dar cum modelul politic căruia i se opun este o construcție teoretică printre multe altele, acestf personaje sînt, din punct de vedere politic, mai degrabă coerente ș cît se poate de expresive. Absurdul se dovedește astfel a fi. pentru Mazilu doar un mijloc de a-și confuziona spectatorii — de fapt, un mijloc de a șterge urmele prea apăsate ale demersului său.

In plus, ca ultimă « cucerire a științei» dramaturgice, absurdul i-a servit autorului ca acoperire pentru sărăcia acută a artei sale. Căci, în timp ce absurdul lui Ionescu, de exemplu, este organic, ontologic și primordial, absurdul lui Mazilu rămîne artificial și conjunctura! Intre absurd ca principal mijloc de legitimare estetică șij discursul moralist-propagandistic care se vrea disimulat și legitimat rămîne o contradicție gravă, pe care nici o dialectică, oricît de indulgentă, nu ar putea-o rezolva. In general, discursul moralizator ipostaziat într-o operă de artă are neapărat nevoie de cadrele, chiar dacă mai largi, ale realismului, în măsura în care această intenție nu poate avea altă adresă finală decît realitatea. Realismul lui Mazilu este însă, din motivele analizate mai sus, un «realism» utopic și propagandistic, nu doar un realism moralizator.

Pe lîngă absurd, arta lui Mazilu se constituie cu ajutorul cîtorva procedee ce se repetă la nesfârșit, în forme identice și inevitabil rebarbative pentru cititorul atent. Astfel, marca inconfundabilă a dramaturgiei maziliene este îndeobște considerată a fi replica în care se amestecă trivialul și sublimul, derizoriul și esențialul, materialul inferior și spiritualul superior (în general, orice elemente divergente sau paradoxale). Alături de absurdul obținut prin j

metoda răsturnării, aceste paradoxuri administrate cititorului în doze de șoc constituie unica sursă de umor și chiar de tensiune dramatică, piesele lui Mazilu fiind, în general, lipsite de evoluții cu adevărat dramatice (a da exemple e inutil de vreme ce aceste caracteristici se regăsesc în întreaga lui operă, iar pentru a le surprinde ar trebui redat și contextul, prea voluminos). In plus, în i azul unor replici «lemnoase » nu se poate ști dacă ele fac parte din intenția satirică sau sînt pur și simplu replici prost scrise, unplauzibile chiar și pentru niște personaje de teatru semiabsurd. Mazilu se mulțumește atît de des doar să luxeze limbajul și bunul simț comun, încît se naște bănuiala că acest procedeu îl fură pur și simplu pe autor, generînd pasaje incoerente și hibride, distincte de cele tipic absurde, în care stranietatea replicii plutește între autor și personaj, fără ca autorul să-i dea o valență satirică, des-11 iptivă, metaforică sau ludică și, în același timp, fără ca personajul sa o rostească prea convins.

Principala resursă și modalitate de comunicare a dramaturgiei lui Mazilu este discursul moralizator care, desigur, trebuie voalat artistic (de aici metodele de acoperire și ștergere despre care am vorbit mai sus), dar care, sub această acoperire, nu face decît să uimită neabătut la un mesaj, la un grup de semnificații niciodată abordate frontal, ci doar implicate. Aceste semnificații niciodată puse în discuție ca atare sînt exterioare operei propriu-zise și desfășurării pieselor, însoțindu-le constant, dar de la distanță, l'iecare replică sau situație trimite la o semnificație clară și univocă, situată într-un spațiu transcendent, astfel încît spectatorul nu are nici un rol în constituirea ei — practic, semnificația (morala) îi este impusă pas cu pas, ca unui copil. In teatrul lui Mazilu spectatorul nu are dreptul la replică, întrucît sensul care i se servește gata mestecat nu este prins în libertatea și potențialul creator intrinseci oricărei opere de artă autentice.

De aceea, oricît ar părea de ciudat pentru moralismul dominant al lui Mazilu, piesele lui nu conțin, de fapt, dezbateri morale și evoluții morale dramatice, ci doar concluzii care preexistă personajelor și situațiilor ce au unica menire de a le ilustra. Chiar dacă aceste concluzii nu ar trebui demonstrate în vreun fel, ele ar

trebui prinse în desfășurarea vie a textului (spectacolului), ceea cel nu se întîmplă. Pe de o parte, semnificația abstractă, univocă, exterioară textului (spectacolului) este foarte ușor de produs în nuntea cititorului (spectatorului) înclinat către pasivitate, căruia i se oferă o conivență facilă, o complicitate plăcută ce înglobează, în cazul satirelor de acest gen, autoflatarea și condamnarea celorlalți. Pe de altă parte, faptul că aceste semnificații nu sînt prezentate și dezbătute ca atare în text îi creează cititorului plăcuta senzație de accedere la ceva ascuns, oricît de superficială ar fi ascunderea, deci; plăcuta iluzie că e subtil.

In concluzie, dramaturgia lui Mazilu se reduce la o formulă fixă, identică în toate manifestările ei, formulă ce reușește să asocieze patosul moral al unui umanism generic cu patosul propagandistic specific idealismului comunist și cu criticarea valorilor « burgheze » (în realitate, valori pur și simplu umane, precum gratuitatea, complexitatea, contradicția, bunăstarea). Peste această asociere, pe care mulți o ascund sub haina unui estetism de conjunctură dar pe care n-ar trebui să ezităm deloc în a o găsi vinovată, Mazilu așază o haină pretins artistică, croită, în principal, din absurdul care are mai mult rolul de a-l scuti pe autor de o pronunțare clară și de confruntarea cu realitatea « reală » a comunismului, facilitîndu-i decolarea înspre utopic și discursiv. In plus, mecanismul expresiv utilizat de Mazilu (ilustrarea continuă a unor idei invariante — discurs ritos, ostentativ, ce trimite la un mesaj al cărui adevăr e considerat de la sine înțeles — semnificații univoce, definitive, imposibil de transformat mai departe — conivență ieftină și flatare a cititorului) nu a făcut decît să adauge o nouă înfrîngere la toate înfrîngerile suferite de români din partea sistemului comunist: atrași în spațiul artei de iluzia libertății ei, atrași de « minunea » de a vedea pe scenă unele critici, cît de firave, la adresa sistemului (care la Mazilu nici nu sînt critici propriu-zise la adresa sistemului, ci la adresa deficiențelor lui și a abaterilor de la el, deci cel mult o recunoaștere a faptului că aceste deficiențe și abateri există), atrași în baza propriei lor frustrări de sclavi lipsiți de dreptul la cuvînt ai unei ideologii cinice, spectatorii lui Mazilu au ajuns să fie puși — culmea cinismului — în postura de

icceptacule pasive ale semnificațiilor pe care Autorul a binevoit să Ic toarne în ele, de audiență a cărei unică libertate e aceea de a aplauda cele spuse de un unic antevorbitor.

D.R. Popescu : realismul propagandistic

Spre deosebire de Mazilu, care exploatează monocord cîteva găselnițe și în al cărui teatru nu se întîlnesc situații dramatice autentice, realul talent literar al lui D.R. Popescu îi îngăduie să scrie, ocazional, piese bune, cu personaje complexe și construcție interesantă, cum este, de exemplu, *Acești îngeri triști.* Din păcate însă, majoritatea pieselor lui conțin desfășurări artificiale, personaje caricaturale și replici scrise într-o limbă străină oricăror posibilități interne ale desfășurării pieselor și ale verosimilității personajelor. Aproape toate piesele lui sînt, astfel, în egală măsură victimele, pe de o parte, ale unui angajament politic totalitar atît în conținutul lui propriu-zis, cît și în consecințele asupra formei estetice, iar pe de altă parte, ale neglijenței extreme în construcție și redactare.

Dramaturgia lui D.R. Popescu este și ea sfîșiată între autonomia esteticului (de rigoare în epoca posterioară proletcultismului primitiv și corespunzînd aspirațiilor artistice ale autorului) și angaprea politică pe care ea trebuie să o mascheze. Intre acești doi poli mediază, dinspre cel de-al doilea, un umanism (idealism) ce rafinează brutalitatea mesajului politic, iar dinspre primul, un gen de realism organizat în vederea unei finalități morale.

Realismul original prin care D.R. Popescu încearcă să întemeieze autonomia estetică în dramaturgie este și el un cadru constant al luturor pieselor sale, deși mai lax decît la Mazilu, iar caracteristica tui principală este încercarea (și pretenția implicită) de a descoperi și de a spune adevărul despre lumea contemporană autorului, pe fundalul problemelor eterne ale umanității, precum și încercarea de a institui un sens moral. Nu este însă vorba nicidecum de un realism extrem, în cheie naturalistă, D.R. Popescu împărtășind în mod evident convingerea că, la anumite niveluri de semnificare,

realitatea trebuie construită artistic pentru a fi mai « reală », cee; ce, pînă la urmă, se va dovedi foarte convenabil.

Pe de altă parte, există în dramaturgia lui D.R. Popescu o continuă şi consistentă « ancorare în realitate », atît de apreciată d< critica vremii, dacă nu la nivel descriptiv-naturalist, cel puţin *h* nivelul datelor mari ale descrierii, puse constant în concordanţă cu problematica şi cu setul de idei care trecea în acei ani drept adevărul despre România socialistă (destul de asemănător cu ancorarea lui Mazilu în epocă). Acest soi de realism va fi asezonat cu secvenţe fantastice, onirice, reconstrucţii mitologice care nu au rolul de a-l contrazice ci, dimpotrivă, de a contribui la acea reconstituire artistică a unei realităţi mai profunde (la acel nivel la care Ideile sînt şi modele ale realităţii concrete, şi transcendenţe imposibil de atins) şi, în acelaşi timp, de a susţine pretenţia la autonomia eseticului. Toate acestea însă se înscriu pe fondul unei dezbateri morale continue, neobosite şi al afirmării unor idealuri umaniste eterne de felul libertăţii, adevărului, cinstei, dreptăţii, dezbaterea morală şi promovarea unor idealuri constituind chiar substanţa dramaturgiei popesciene.

Spre deosebire de retorica din topor a proletcultismului care îl precede, D.R. Popescu introduce, ca principală cucerire a autonomiei esteticului, complexitatea realităţii. Astfel, personajele nu mai sînt întotdeauna simple caricaturi ale unor lozinci (dar de multe ori sînt, în cele mai slabe şi neelaborate piese), nu întotdeauna comuniştii sînt cei perfecţi şi imaculaţi (dar uneori sînt astfel, şi atunci ei sînt la fel de greu de digerat ca şi cei care înfierau imperialismul american în cele mai oribile piese proletcultiste), deznodămîntul nu mai e explicit, deşi semnificaţia evoluţiilor e de obicei clar moralizatoare, chiar dacă doar în mod implicit. Toate aceste elemente inedite au creat senzaţie în epocă şi au fost, în mod fatal, exagerate, dar exagerate în asemenea măsură încît au modificat datele fundamentale ale acestei dramaturgii. Astfel, Marian Popescu, unul dintre cei mai avizaţi şi lucizi comentatori ai ei (şi necondiţionat politic precum Valentin Silvestru, de exemplu) o consideră o dramaturgie eliberată de *tnimesis,* o creaţie estetică pură, în care subiectul şi personajele au depăşit retorica tezei,

devenind ambigue în sensul de polivalente, polifonice. Este, firesţte, clasicul argument paradoxal al celor care vor să-i salveze cu urice preţ pe scriitorii care, de-a lungul timpului, şi-au asumat diverse militantisme.

Insă realismul este un conglomerat complex de practici şi con- i epţii estetice, care nu se reduce nici pe departe la figurativism, la i eprezentarea pedestră a realităţii; el nu e altceva decît nivelul superior al *mimesis-u\ui.* In ultimă instanţă, o operă care este, în esenţa ei, o dezbatere asupra condiţiei umane şi o pledoarie molală în favoarea valorilor cardinale ale umanităţii trebuie să aibă şi un strat realist, chiar dacă ea constă într-o parabolă SF sau o alegorie animalieră, complet neverosimile după logica « normală » a vieţii cotidiene. Intenţia şi finalitatea moralizatoare sînt inevitabil **realiste** în măsura în care se bazează pe presupunerea că descrierea şi normarea realităţii sînt posibile (deci realitatea e o entitate stabilă şi univocă) şi, de asemenea, că progresul (moral) este posibil.

D.R. Popescu însă, ca şi Mazilu şi aproape oricare alt scriitor .il epocii, nu are acces decît la şabloanele oficiale asupra realităţilor politice ale epocii. Umanismul constitutiv al dramaturgiei sale (Marian Popescu consideră în mod justificat că cele două mari teme .«le ei sînt libertatea şi adevărul, la care s-ar putea însă adăuga problemele dreptăţii, vinovăţiei, posibilitatea de a lupta împotriva răului etc.) este legat în mod constant de umanismul politic al epocii: de la identificarea eroului comunist cu personajul pozitiv exemplar (Măria din *Piticul din grădina de vară)* pînă la personajele complexe care, chiar dacă nu mai exprimă clar şi explicit o sentinţă morală sau politică, îndeplinesc totuşi funcţia de a prezenta în mod constant, ca pe ceva de la sine înţeles, o lume care, încă o dată trebuie spus, nu e nici pe departe cea reală. Fără îndoială, realismul superior « creează o lume » şi nimeni nu îi poate reproşa asta, dar în cazurile « normale » aceste creaţii reuşesc să acomodeze ficţiunea cu realitatea, pe cînd în cazul nostru ficţiunea se prezintă drept realitate.

Personajele lui D.R. Popescu, departe de a se fi eliberat de retorica tezei, sînt, în majoritate, vectori ai ideilor şi idealurilor, încarnări ale unor atitudini şi valori uşor de transformat în efigii

și simboluri. Mi se pare hazardat să interpretăm gradul lor relativ de complexitate, precauția autorului în a pedepsi sau răsplăti, precum și absența deznodămintelor tranșante ca adevărată polivalență și ca real spațiu de libertate pentru constituirea semnificației generale. Ambiguitatea, atîta cîtă este, complexitatea și procedeele eminamente literare (fantasticul, oniricul — adevărate rafinamente față de stilul general al deceniului anterior), precum și materialul mitologic sau folcloric constituie carnea estetică (asemenea absurdului lui Mazilu, poate cu un plus de consistență) chemată să ascundă oasele dure ale discursului ideologic. Pentru simularea cît mai reușită a realismului, D.R. Popescu adună fapt divers și anecdote cu toptanul, injectîndu-le constant în piese chiar dacă nu au nici o legătură cu restul, îngrămădește regionalisme și expresii argotice (de regulă, în forme jenant de neverosimile, reconstituite la masa de scris după rețeta lui generală de reconstruire a unei realități mai reale decît cea concretă), vînează cu aviditate butade și paradoxuri menite să epateze spectatorul, amintind din nou, prin ele, de piesele lui Mazilu. Un personaj spune pe un ton cît se poate de natural « ne cunoaștem de la rugby », un altul cîștigă premii în dolari la curse de motociclism din toată lumea etc, etc. Spre deosebire de Mazilu, care are o viziune de factură ascetică în această privință, D.R. Popescu construiește, ca fundal al pieselor sale, o bunăstare și un mod de existență mai degrabă pe model burghez; la el, înaltele exigențe și restricții ale moralei vizează în primul rînd domeniul spiritului, nu pe cel al existenței materiale, ca la Mazilu. Sigur, situațiile respective, caracteristice acestui mod de existență pe care îi imaginează D.R. Popescu, nu erau cu totul imposibile în lumea socialistă, dar pretențiile de reprezentativitate cu care autorul le investește, modul în care le prezintă ca pe un lucru banal și de la sine înțeles sînt, evident, frauduloase.

De multe ori însă, oasele dure ale discursului ideologic sînt la vedere, creînd o impresie sinistră nu doar în piesele propriu-zis politice *(Piticul din grădina de vară, Balconul, Rugăciune pentru un disk-jokey* etc), dar și în piese istorice, precum *Două ore de pace,* o mostră de mitologie naționalistă deșănțată și absurdă, mult mai proastă chiar decît filmele lui Sergiu Nicolaescu. D.R. Popescu se

lulosește și el într-un fel de maniera lui Mazilu, dar în loc să satirixeze, el se mulțumește de obicei să împingă discret în ridicol personajele «cosmopolite», cu aspirații «burgheze».

Simpla prezentare a acestor valori alternative pare să satisfacă Mite măsură pretenția autorului de a spune adevărul, adică de a **prezenta** viața « așa cum e ea», în toată complexitatea ei. Insă, așa < uni din realitatea socialistă sînt prezentate doar eșantioanele ideologice de care avea nevoie propaganda (atitudinea față de muncă, lată de familie, față de societatea care ne-« oferă totul», problema i instei, a demnității, tema directorului cel bun și a subalternului iiueltitor etc, decupajul ideologic neconstînd doar în alcătuirea listei tematice, ci și în maniera de abordare), valorile «burgheze» alternative sînt reduse, în principal, la aspirația către bunăstare (care, din punct de vedere spiritual, e considerată alienantă, în i mda viziunii optimiste, descrise mai sus, asupra bunăstării reale a României comuniste) și la o libertate excesivă, prost înțeleasă. Nimic din ceea ce oricare român lucid a simțit că e oribil în comunism nu apare în teatrul lui D.R. Popescu (cum nu apare nici in cel al lui Mazilu sau Solomon), ceea ce, în mod normal, nu ar părea foarte grav pentru o operă de ficțiune dar, în măsura în care realismul popescian are pretenția de a prezenta o lume concretă, in tot adevărul și cu toată problematica ei, se poate spune că realizarea rămîne mult în urma pretenției.

Astfel încît criticii acestei dramaturgii i se oferă două direcții principale. Prima e cea a ideilor existențialist-comuniste destul de uzate pe care autorul le propune ca atare, dar pe care încearcă să la camufleze cît mai bine, ca și Mazilu, în spațiul unei normalități acceptabile: personajele vectori ai acestor idei sînt întotdeauna oameni «liberi », mai exact beneficiari ai libertății pe care sistemul o stimulează în « cei buni» ; e vorba exclusiv de o libertate interioară, pe model stoic-existențialist-totalitar, căci libertatea formală pare a nu avea nici o valoare pentru autor.

A doua este cea a coliziunii dintre realism și propagandă, dintre descriptiv și normativ. Discrepanța este una internă operei, între registrele ei intrinseci, unul forțat estetic, celălalt utopic și propagandistic. Ca și Mazilu, D.R. Popescu prezintă în mod constant

lumea comunistă ca pe un lucru normal, de la sine înțeles și nechestionabil, fără a pune vreodată în discuție premisele ei politice și umane de bază, căci critica «dezbaterilor tovărășești» nu atinge niciodată aspecte esențiale. Pretenția autorului de a dezvolta teme etice în cadrul unui realism superior, care revelează chiar esența realității, e subminată atît de intruziunea brutală a ideologicului în cîmpul etic, cît și de eliminarea completă a granței dintre descriptiv și normativ: D.R. Popescu « descrie » în piesele lui o lume socialistă inexistentă, liberă, dreaptă și prosperă, beneficiind de un confort chiar burghez. Această imagine propagandistică pe care ne-o oferă în chip de realitate este, culmea ironiei, modelul pe care îl carichează lumea nomenclaturii comuniste căreia îi aparțineau și dramaturgii oficiali, o lume «liberă» în virtutea unor privilegii arbitrare, « dreaptă » în măsura în care membrii ei aveau întotdeauna dreptate în fața celorlalți și, desigur, cît se poate de prosperă.

Astfel că, dacă nu formulează în subtext concluzii atît de stricte și abrupte ca Mazilu, D.R. Popescu promovează, în schimb, un complex de valori și idei cu atît mai insidios. In măsura în care dezbaterile morale și problemele de conștiință se încadrează întotdeauna într-un sistem de valori niciodată pus în discuție, realismul popescian este și el utopic și propagandistic, iar aparenta libertate pe care el o lasă publicului, abținîndu-se de la a tranșa în aceste probleme, nu e decît libertatea celor cinci pași de la fereastră pînă la ușa celulei de închisoare.

Solomon : idealismul rebarbativ

Dumitru Solomon reprezintă un caz mult mai puțin complex decît Mazilu sau D.R. Popescu, cu implicații mai simple și mai directe. Abstracție fâcînd de piesele într-un act în care Solomon își face mîna la începutul carierei (simple prostioare în care absurdul, grotescul sau gratuitatea se străduiesc să genereze un efect artistic sau, dimpotrivă, bulgări încă nefmisați de proletcultism pur în care dușmanii sistemului, necinstiții, cosmopoliții sau cei căro-

r.t « nu le place munca » sînt înfierați tovărășește — de exemplu, *ilxamenele Luciei),* dramaturgul manifestă o preferință marcată pentru comedia în care sînt criticate, cît se poate de cuminte și I pe linie », pilele, relațiile, practicile neortodoxe față de sistem, în i are sînt satirizați copios micii șmecheri din alimentație sau turism, cu micile lor învîrteli, cei care se «îmburghezesc » în posturile lor călduțe, snobii, parveniții etc. In comediile lui Solomon, foarte senine, accentele dramatice sînt rare. *Fata Morgana,* de exemplu, este o comedie bine construită și antrenantă, dar care nu face decît să glorifice (ceva mai direct, în cazul lui Solomon) reprezentanții sistemului, organele de miliție și procuratură tinere, entuziaste, incoruptibile, edificînd de zor socialismul. A doua componentă importantă a dramaturgiei de maturitate a lui Solomon, pe lîngă comedia tendențioasă, este drama de idei dezvoltată în jurul figurii luminoase a unui intelectual absolut, intransigent, auster, gata oricînd să se sacrifice. In general, piesele aparținînd acestui •ten impresionează neplăcut prin idealismul lor brutal, de cea mai proastă calitate, echivalat, de regulă, destul de direct cu «romantismul revoluționar». Chiar dacă de o diversitate mai mare a formulelor dramatice (drame istorice de idei, comedii de gen brigada sindicatului, comedii mai « comerciale », în sensul bun al cuvîntului), dramaturgia lui Solomon rămîne de o mai mică anvergură decît cea a lui Mazilu sau D.R. Popescu. El este amintit aici doar pentru a arăta mai bine cît de compactă și de previzibilă este dramaturgia acelei perioade.

• *

Dacă dramaturgia celor trei autori a avut un efect social-politic, acesta a fost unul de aclimatizare și canonizare a sistemului comunist și a valorilor sale, nefiind nicidecum vorba de a îngădui, cu atît mai puțin de a stimula, o manifestare liberă față de el, așa cum ar putea lăsa să se înțeleagă pojghița ei de critică și frondă și cum pretinde o bună parte din receptarea critică de care ea se bucură. In mod fatal dar perfect explicabil, ea a ajuns să constituie

deliciul unui public proaspăt ieşit dintr-o perioadă în care un singur cuvînt ambiguu din punct de vedere politic putea să aducă ani grei de închisoare. Unele din aceste piese aveau mai multe premiere în anul apariţiei (cîteva chiar cinci!), şi asta nu numai în anii '60, ci şi în perioada în care un film ca *De ce trag clopotele, Mitică ?,* făcut după Caragiale şi plasat în timp în urmă cu un secol, era interzis. Cenzura comunistă însăşi ne spune astfel că adevăratul conţinut politic nu se găseşte niciodată la nivelul suprafeţei, al explicitului, acolo unde filmul lui Lucian Pintilie e complet apolitic, iar piesele celor trei sînt « disidente » (dacă ar fi fost aşa, atunci Lucian Pintilie ar fi fost ţinut în braţe şi cei trei ar fi fost marginalizaţi, şi nu invers, cum s-a întîmplat în realitate). Conţinutul politic real, care merită luat în considerare, este în primul rînd unul implicit; el poate fi exprimat şi « ca atare » (aici incluzînd însă şi expresivitatea prin dublă negaţie a hai Mazilu), dar poate fi regăsit şi în mecanismele estetice (tipul de expresivitate, registrul comunicării) sau în poziţia pe care autorul o rezervă publicului.

Dacă succesul din epocă al teatrului social-politic pretins «liberal » este însă perfect explicabil, prestigiul de care se bucură încă şi modul cvasiunanim în care este acceptat ca fapt estetic, cu toate drepturile şi caracteristicile artei (în special libertatea, dar şi organizarea şi finalitatea artistică), mi se par profund dubioase. O reevaluare radicală a artelor acelei epoci (printre care teatrul, cu o vulnerabilitate politică aparte din cauza impactului social deosebit) rămîne de întreprins, avînd în vedere în ce mod şi în ce grad s-a recuperat autonomia esteticului şi la ce manipulări a fost ea supusă.

Altfel, enormităţi de genul postmodernismului dramaturgiei lui D.R. Popescu (enormităţi debitate, întîmplător, într-o revistă de specialitate condusă de D. Solomon, dar nu numai) vor continua să mitologizeze şi să falsifice pentru a recupera o dramaturgie care nu reprezintă altceva decît o masivă fraudă estetică, creatoare de mentalităţi şi « categorii stilistice abisale » care l-ar putea îngrozi pe cercetătorul României de azi. In fond, nu mi se pare deloc exagerat să spunem că o mare parte a marasmului românesc actual li se datorează şi «artiştilor» care au contopit umanismul comunist cu umanismul pur şi simplu şi care au făcut

un mod de viaţă din utopie şi ideologic, de orice culoare ar fi ele. Pentru că personajele « idealiste » care, în dramaturgia despre care vorbim, preferă adevărul bunăstării burgheze s-au transformat în oameni reali care sînt acum pe cale să moară de foame şi să se st rîngă de gît unul pe altul în numele unor « adevăruri » ce aduc mai degrabă cu nişte mititei fetizi dar apetisanţi, plămădiţi de maşina de tocat a propagandei.

D.R. Popescu şi Dumitru Solomon au continuat să scrie • ftttu şi după Revoluţie, un teatru, spuneam, ce seamănă în mod straniu cu cel scris de autorii tineri pe aceeaşi temă a noilor realităţi româneşti şi, mai ales, cu filmele produse în ultimul deceniu, aproape toate la fel prin modul în care sînt concepute. Ce au în comun toate acestea ? In primul rînd, un mecanism de expresie ce transformă publicul într-o masă de manevră inertă, deoarece produce o semnificaţie univocă, exterioară operei, şi în constituirea căreia spectatorul nu are nici un cuvînt de spus. Spectatorul devine coala albă de hîrtie pe care autorul îşi tipăreşte discursurile, liste o relaţie operă (autor)-consumator cu un considerabil apetit totalitar, care se instituie, ironic, în filme împotriva comunismului şi a realităţilor remanent comuniste de după Revoluţie, de genul *Hotel de lux, Somnul insulei, Pat conjugal, Şobolanii roşii, Prea ifrziu* etc, etc.; adică exact aceeaşi relaţie ce caracterizează dramaturgia mai veche sau mai nouă a celor doi (de exemplu, *Dragostea e ca şi-o rtie* de D.R. Popescu sau *Repetabila scenă a balconului* de Dumitru Solomon).

O bună parte din piesele de teatru şi imensa majoritate a filmelor de după '89 sînt obsedate de « rostirea adevărului» asupra « situatiei noastre», care, în acest mod, ar trebui să «rupă blestemul» care ne apasă. Sîntem şi se pare că vom fi în continuare condamnaţi la spectacolul acestor spectacole de un didacticism şi de o retorică maniacale, de un patetism şi o ostentaţie greu de suportat — opere de artă transformate într-un hibrid manifest politic-editorial-anchetă sociologică-defulare colectivă, căci stringenţa frustrărilor politice îl forţează mereu pe autor să apeleze la o expresivitate brutală, ce doar ulterior va fi voalată estetic într-un mod mai mult sau mai puţin reuşit.

Discursul politic clișeizat pe care îl montează acești creatori, care nu poate să nu intre în conflict cu organizarea specifică operei de artă, rămîne fără efect, deoarece el ne spune, în esență, același lucru pe care ni-l repetă ziarele în fiecare zi; pe de altă parte, este evident că el nu poate desfășura detaliile și explicațiile de natură sociologică sau politologică apte să confere un oarecare interes concluziilor ce se vor ilustrate. Funcția cathartică în jurul căreia se organizează acest gen rămîne fără efect, deoarece el doar mimează asumarea vinovăției și consumarea răului. Nu e o întîmplare că genul revelator-cathartic evoluează fie în cadrul unui soi de naturalism înclinat spre aspectele pitorești sau exotice ale societății românești *(Pat conjugal, Crucea de Piatră, Balanța* etc), fie în cadrul unor alegorii abstracte, discursive, fără priză individuală *(Somnul insulei, Hotel de lux).* In ambele cazuri, finalitatea cathartică e ratată, căci vinovăția nu e asumată pînă la capăt, ci doar instrumentalizată în scopul formulării unei justificări.

Autoflagelarea și lamentațiile nesfîrșite pe tema mizeriei și «ticăloșiei » noastre naționale devin astfel mai curînd obscene în măsura în care expunerea nu e totală. Balcanismul grotesc, etalat adesea cu un soi de masochism exhibiționist, face mai degrabă obiectul unei acceptări înduioșate (« așa sîntem noi, românii, brînză bună în burdufde cîine ») decît al unei delimitări clare. Conflictul care constituie esența catharsisului este astfel depășit în grabă pentru a se ajunge la faza uitării și reconcilierii cu orice preț, în jurul căreia pare a se construi dintotdeauna ideologia națională românească. In sfîrșit, chiar dacă genul revelator-cathartic ar avea substanța și harul care în mod evident îi lipsesc, rămîne îndoielnic, din datele pe care le avem, faptul că el ar fi găsit un public pregătit pentru expiere (ideea poate fi, desigur, răsturnată în explicația că tocmai un atare spirit al publicului și al timpului a produs acest gen de spectacol, atît de compact și de previzibil).

Un eșec paralel marchează însă și intenția cathartică a celor trei dramaturgi șaizeciști, care îi propun spectatorului, în forme variate, aceeași expiere a « păcatului burghez » pentru a atinge starea de grație a revoluției spirituale permanente. Lăsînd la o parte faptul că agenda publicului adunat la vînătoare de «șopîrle » era alta (și, oricum,

vorbim de un public în majoritate lipsit de experiențe burgheze), idealismul cathartic pe care îl propuneau Mazilu și D.R. Popescu iui se pare definitiv compromis de șabloanele propagandistice care il impregnează (este desigur, și una din problemele esențiale ale ichimului comunist în sine). Ideologia acestora poate produce adeziunea celor sensibili la manipulare sau solidaritatea celor aleși împotriva celor «condamnați» de istorie, dar nu poate stimula — decît, poate, prin adversitate - un adevărat *catharsis,* care rămîne, piin definiție, un proces interior, individualizat.

Temele majore și/sau locurile comune care circulă la un moment dat într-o cultură sînt, fără excepție, complexe de semnifiații cu o enormă inerție. Invocarea lor ca atare, aducerea lor în i.idrul operei de artă, fără ca în acest proces să se producă o redisiiib uire și o transformare a semnificațiilor, echivalează cu o demisie .1 creatorului. Fie că e vorba de șabloanele propagandei comuniste despre condițiile de viață «luminoase», sau de șabloanele tranziției referitoare la românii « săraci, dar talentați » și fermecători în exotismul lor, temele majore/locurile comune au o viață proprie și, asemenea unei jucării cu cheiță, imediat ce sînt amorsate încep si și facă numărul, adică să-și desfășoare discursul lor standard. A invoca aceste teme majore/locuri comune ca pe niște existențe ideale, cu sensuri definitive, ce nu țin seama de percepția de care ie bucură ele la un moment dat, înseamnă, în plus, a face apel la un set de concepții utopice.

Dramaturgul sau regizorul obține astfel destul de ușor aprecierea spectatorului căruia «îi face cu ochiul», a cărui conivență o caută, nisă aceste discursuri autonome și mecanice pe care le importă ca .ilare în opera de artă vor împiedica producerea oricărei valori estetice autentice. Conținuturile moarte, sărăcite în libertate și (omunicare, ce abundă deopotrivă în dramaturgia șaizecistă și în lilmul anilor de tranziție, sînt, prin natura lor, vehiculele ideale pentru șabloane propagandistice. Prin «propagandă» nu înțeleg insă neapărat doar o acțiune deliberată, eventual comandată politic, i aci e foarte probabil ca patosul umanist-moralizator al autorilor și atașamentul lor față de valorile respective să fie autentice. Nu aie însă nici o importanță pentru analiza de față dacă și în ce

măsură acest atașament se împletește cu oportunismul. Intenți; autorilor (fie ea și subconștientă) devine importantă doar atunc cînd se materializează într-un tip de expresivitate și comunicare] ce produce semnificații implicite, aproape subliminale în măsur; în care ele sînt strecurate insidios în discurs, ca un lucru de la sinej înțeles.

Acest gen de relație cu finalitate propagandistică, transformîndu-ll pe spectator într-o pîrghie acționabilă la comandă, nu este prea departe de mecanismul fundamental al operei de artă submediocre, a *kitsch-ului*: producerea unei emoții clișeizate și manipularea consumatorului la un nivel psihologic previzibil în primitivitatea lui. Procesul e complet mecanizat, spectatorul devine o oglindă în care se reflectă ochii plini de patos, rictusul frustrării sau buzele imprecatoare ale autorului, dar o oglindă fericită să atingă toate acestea, chiar dacă doar virtual și pasiv. Dacă, în cazul; feirsc/z-ului, codul estetic al expresivității e în perfect acord cu restul; ansamblului, în cazul acestei dramaturgii, pe expresivitatea primitivă sînt altoite modalități artistice mai complexe și un conți nut mai prolix. Rezultatul e un hibrid a cărui valoare nu o poate depăși pe cea a frustrărilor pe care le speculează, un produs prin care autorul vorbește în numele spectatorului său, condamnîn du-l încă o dată la pasivitate și orizont închis.

Estetismul simplist, aproape idiot, care este pus adeseori să apere, în numele autonomiei supreme a artei, asemenea « opere de artă » este lipsit de relevanță aici, atîta timp cît interpretarea « operei » se face nu din perspectivă morală, ci din perspectiva chiar a valorii estetice, a adecvării discursului estetic la el însuși și I coerenței registrelor lui interne. Realismul utopic și propagandis tic al dramaturgiei șaizeciste este interpretat aici și din perspecti va intențiilor și pretențiilor autorilor (un demers deloc hazardat), față de proiectul lor general care se autofalsifică, dar nici măcar această perspectivă nu este una calificat morală. Moral îi putem judeca (și trebuie s-o facem) pe acești autori ca persoane care au servit, în diferite combinații de oportunism, idealism și « boemă», cu sau fără iluzii de independență, un regim politic dezumanizant; perspectiva din care am analizat mai sus operele lor nu este însă

le acest tip, chiar dacă unele implicații de un gen apropiat sînt inevitabile.

Altfel, o analiză propriu-zis politică și care să susțină concluzii de natură morală ar putea merge foarte departe. Doar despre cri**tica** bunăstării burgheze la cei trei dramaturgi s-ar putea scrie un Itudiu masiv (acea « bunăstare excesivă » care, spunea Mazilu, « ne împiedică să simțim farmecul real al vieții» - ca să știm și noi ce I.ll mece reale am simțit fără să ne dăm seama !). Dar nu astfel de inalize *terre â terre* sînt importante. Util cu adevărat e să clarificăm unitul unei experiențe estético-politice bastarde, care se hrănește (Im obsesii și frustrări colective și care, fiind concepută ca expri-in.iie printr-o unică voce a unor idei și atitudini colective (fie ele icale sau închipuite de autor), nu poate fi decît abstractă și i lișcizată, totalitară și dezumanizantă.

Maiorescu și românii

Studiul de față își propune să reconsidere dimensiunea politică a operei lui Titu Maiorescu. Cea mai acută motivație pentru o astfel de întreprindere ar fi faptul că mai multe voci critice actuale reiau portretul deplasat al unui Maioi eseu reacţionar, antioccidental, autarhist şi paseist, punîndu-l în legătură directă cu ideologia extremistă interbelică. In plus, chiar .l in stratul mai moderat al receptării, unde nu se vorbește despre antioccidentalism sau paseism, imaginea de antiprogresist și antidemocrat înverșunat a lui Maiorescu necesită serioase amendări.

Paradoxal, în ciuda voluminoasei exegeze dedicate unui clasic de talia lui Maiorescu, rămîn încă destule controverse și ambiguități esențiale ; și nu numai la capitolul interpretărilor fine și al nuanțelor, ci și la nivelul datelor fundamentale, deși, în mod normal, tocmai datorită caracterului lor elementar, acestea ar trebui a constituie un sistem de referință solid, de la care să pornească interpretarea și definirea nuanțelor. In mod bizar, în cazul lui Maiorescu, se pare că aprobarea și contestarea nu se împart « firesc », doar între taberele adepților și adversarilor, fie ei mai vechi sau mai noi, ci se suprapun pe suprafața majorității intelectualilor lomâni. Pe de o parte, aceștia îl celebrează ca pe un erou (în speI Lai în domeniul esteticii), pe de alta, minimalizează drastic valoarea și subscriu unui tablou sumbru al ideilor lui politice; iar atunci cînd cele două domenii se intersectează inevitabil în acela, mai larg, al culturii, atitudinea de adulare-contestare sfîrșește în i onfuzie și nonsens. Mulți dintre exegeții lui cad astfel în chiar mecanismul cultural produs de naționalism — și combătut în mod

constant de Maiorescu —, care solicită imperios ca orice valoard « națională », reală sau închipuită, să fie celebrată necondiționat, indiferent dacă există sau nu vreo înțelegere pentru conținutul ei concret.

In sfîrșit, un motiv conjunctura! dar nu lipsit de importanță, ar fi recenta reeditare a *Discursurilor parlamentare* (Albatros, București, 2001). Deși esențiale pentru înțelegerea doctrinei socio^ politice a lui Maiorescu, *Discursurile* au fost, de regulă, trecute cu vederea de exegeți în favoarea pasajelor celebre din *Critice* (este, cred, doar unul din neajunsurile faptului că șablonul final asupra segmentului politic al ideilor maioresciene a fost conturat în principal tot de criticii literari). Foarte elocventă mi se pare însăși împrejurarea că de-abia acum se întreprinde prima reeditare a discursurilor tipărite acum mai bine de un secol de Maiorescu însuși.

Actul ratat al interpretării

Multe voci ale receptării de azi a lui Maiorescu stau sub semnul unei lungi tradiții de ignorare sau abuzare a textelor și ideilor lui. Pînă și cei mai cunoscuți și/sau competenți autori se mulțumesc adesea (sau sînt aproape obligați, pentru a putea ajunge la concluziile de care au nevoie) să opereze doar cu ceea ce au reținut manualele din ideile lui Maiorescu (în special, din teoria formelor fără fond) și să dea astfel un sens politic nejustificat operei lui. Chiar și în afara straturilor extreme ale receptării, tendențiozitatea și superficialitatea interpretărilor sînt adesea stupefiante.

Unul din întemeietorii acestei tradiții este Ibrăileanu, care își începe *Spiritul critic în cultura românească* cu o critică dură a « conservatorismului doctrinar»: «E o naivitate aerul mînios cu care conservatorii doctrinari privesc așa-numitele „forme nouă" și „pervertirea" mentalității românești de către cugetarea străină» (Minerva, București, 1984, p. 12). Dacă ar fi consecvenți, continuă Ibrăileanu, conservatorii doctrinari s-ar ridica și împotriva influențelor slavo-bulgare, husite, luterane sau poloneze : « Cei care se

nilică împotriva celor de la 1848, fără să se ridice împotriva tuturor nilluențelor străine de mai înainte, se fac, fără să vrea, apărătorii l.inariotismului și ai rusismului, căci, înainte de influența europeană de la începutul secolului al XIX-lea, țara era fanariotizată și 0 urîtă influență rusească se accentua» *(ibidem,* p. 13). Junimismul este împotriva constituționalismului liberal și constă în «nere-**1** unoașterea utilității de a transfomia România într-o țară cu caracler curat european, după asemănarea celor din Apus» *(ibidem,* p. 75). Iată-l așadar pe Maiorescu (nici el, nici Junimea nu sînt numiți în primele două citate, dar trimiterea e suficient de transparentă) nu doar autarhist, ci și antioccidental și filobalcanic !

Ibrăileanu pune astfel bazele unei lungi tradiții de percepere deformată a ideilor maioresciene: reacționarism, chiar antioccidentalism și autarhism, spirit critic «eminamente negativ» și steril. In plus, el anticipează tipul de receptare paradoxal: pe de o parte, duce interpretarea teoriei formelor iară fond în extrema amintită mai sus, iar pe de altă parte, recunoaște că Maiorescu nu era cu totul împotriva importului de astfel de forme (în anumite pasaje, Ibrăileanu vede această circumstanțiere ca pe o prudență exagerată, firească doctrinei conservatoare, iar în altele o tratează ca pe un meschin interes personal care i-ar fi împins pe junimiști să susțină importul de libertăți politice și de civilizație numai pentru ei, nu și pentru masele largi).

Ibrăileanu ne lasă astfel, precum mulți din cei care-l vor urma, in fața unei contradicții greu, dacă nu chiar imposibil de reconciliat, ce nu se datorează în primul rînd, cum susține el, ambiguității și parțialității teoriei originare. E adevărat că Maiorescu nu își articulează complet teoria și că aceasta conține, dacă nu o contradicție, cel puțin o inconsecvență din pricina amendării ei în timp sau aducerii ei din ce în ce mai aproape de concret (și prin curgerea timpului, și prin traversarea unor contexte de exprimare diferite, cu exigențe și particularități specifice).

Acesta nu e însă principalul motiv pentru care el va ajunge să lie perceput ca un reacționar convins, avînd din cînd în cînd inexplicabile puseuri «liberale ». Motivul simplu este că, prin prisma unor *partí pris-uú* politico-ideologice, sensul elementar al ideilor

lui este ignorat încă dinainte ca analiza să înceapă. Ibrăileanu, ca şi cei ce-l vor urma, alege doar cîteva frînturi de text pentru a-şi întemeia interpretarea, ignoră tot restul (şi din *Critice,* dar mai ales din esenţialele *Discursuri parlamentare)* şi, în plus, ignoră explicaţia pe care însuşi Maiorescu o dă specificului *Criticelor:* acestea sînt texte militante, în care nici construcţia amplă, nici amănuntul nu îşi au locul, scrise « cu acel ton agresiv şi oarecum fragmentar ce eram pe atunci încă siliţi să-l avem în contra numeroşilor noştri adversari» *(Opere,* voi. I, Minerva, Bucureşti, 1978, p. 407). Să notăm însă că « agresivitatea » lui Maiorescu n-avea nimic comun cu cea grobiană, obişnuită la adversarii lui.

Ca şi Ibrăileanu, care postulase că Maiorescu nu a spus nimic ce să nu fi fost spus înainte de A. Russo sau C. Negruzzi, şi pe aceeaşi linie de interpretare inaugurată de el, E. Lovinescu începe prin a minimaliza sever originalitatea lui Maiorescu şi prin a-i găsi precursori, printre care pe Asachi: « Cultura şi fericirea unui popor nu stă în schimbarea portului, în mania de a se lepăda în vechime şi de a lua orice lucru străin şi nou, ci în respectul aducerii aminte a strămoşilor » şi pe Heliade-Rădulescu: « Cu legi şi doctrine eterogene aduse sau imitate din afară se pierde România, pentru că, ridicându-i-se elementele ei vitale, i se impun altele ce nu le pot respira plămînii ei. [...] Dă romanului legi române, legi biblice şi creştine, lasă-i datinele străbune, dacă vrei să trăiască ca naţie », cuvinte pe care Lovinescu le califică fără ezitare ca fiind «în adevărat ton junimist» *(Titu Maiorescu,* Minerva, Bucureşti, 1972, p. 194). Or, corecta încadrare a acestor rînduri trimite mai degrabă la fracţioniştii ieşeni şi la demagogia naţionalistă misticoidă pe care Maiorescu o detesta, chiar la dreptul romano-românesc propovăduit de Bărnuţiu. Este evidentă în interpretarea lui Lovinescu aceeaşi raliere a ideilor maioresciene la autohtonism, la curentul reacţionar din a cărui combatere îşi făcuse o imperioasă misiune. In plus, prin citatele aşa-zis «junimiste », Lovinescu mai asociază două tuşe fanteziste la tabloul deja suficient de ireal schiţat de Ibrăileanu, paseismul şi evlavia creştină, deşi el însuşi afirmă în altă parte că ideile lui Maiorescu nu pot fi încadrate în tradiţionalismul naţional.

Firește că Lovinescu, fiind în acelaşi timp un fervent admirator şi continuator (numai pe linie estetică) al marelui critic, ilustrează mai bine decît oricine receptarea lui paradoxală şi, practic, desăvîrşeşte paradoxul. El recunoaşte « rolul pozitiv al criticii » lui Maiorescu, dar îl vede, din nou paradoxal, nu în critica însăşi, ci iu faptul că autorul ei nu şi-a aplicat propriile idei în practica politică, ceea ce, spune Lovinescu, ar fi însemnat în mod necesar să desfiinţeze instituţii, să ceară abrogarea Constituţiei etc. Lovinescu recunoaşte existenţa conflictului dintre fond şi formă şi efectele lui perverse, recunoaşte îndreptăţirea parţială a criticii, ilar singurul lucru care contează în final e că orice critică e inutilă şi chiar dăunătoare, întrucît se opune necesităţii istorice. Astfel că Maiorescu rămîne un reacţionar, a cărui doctrină «... a devenit expresia însăşi a cugetării critice româneşti a generaţiei de după 1866, şi s-a dezvoltat paralel cu toate reformele constituţionale. *Y.A* a ajuns, astfel, punctul de plecare al cugetării lui Eminescu şi al altor scriitori mai ales moldoveni. Acţiunea i-a fost atît de mare incît, impunîndu-se ca o evidenţă contemporanilor, a trecut în moştenirea generaţiilor noi, încercînd să dizolve prin negaţiunea .a străduinţele a o sută de ani de imens progres» *(Istoria civilizaţiei române burgheze,* Minerva, Bucureşti, 1997, p. 192).

Lovinescu ajunge chiar să afirme tranşant că criticismul reacţionar maiorescian, sub motiv că România ar trebui să-şi producă 0 cultură originală românească, ar prefera formelor civilizaţiei apusene nici mai mult, nici mai puţin decît... o stare de barbarie ! Argumentînd că producerea unei astfel de culturi era, oricum, imposibilă (ceea ce poate fi foarte adevărat, dar nu are legătură cu ceea ce pretindea Maiorescu), Lovinescu declară că «în locul „barbariei" reclamate de criticismul reacţionar, avem, deci, dreptul să preferăm „formele" civilizaţiei apusene» *(ibidem).* Ca şi Ibrăileanu, care vorbea, referindu-se la junimism, despre «ne-1 ecunoaşterea utilităţii de a transforma România într-o ţară cu i aracter curat european», Lovinescu preferă să ignore europeuismuî maiorescian şi să deducă teza contrară dintr-un text programatic nu numai sumar la origine, ci şi mult simplificat, chiar răstălmăcit în cursul interpretării.

Foarte asemănătoare este imaginea despre Maiorescu și Junimea pe care ne-o oferă Ștefan Zeletin. Junimea se opune « așezămintelor burgheze », iar viziunea ei sociologică, conform căreia societatea românească se reduce la forme fără fond adoptate din Apus, nu se bazează decît pe « glume, persiflări, aluzii la aparențe sociale sau inovații» *(Burghezia română,* Humanitas, București, 1991, p. 252) ; «inovații» este folosit aici, probabil, în sensul de « invenții». Junimea ar trăi cu convingerea că România modernă a fost creată de niște aventurieri politici și, în fine, Maiorescu este doar un ideolog absolut (un «cap abstract»). Lectura pe care Zeletin o face ideilor lui Maiorescu se vădește astfel a fi extrem de superficială, ea însăși o glumă sau o persiflare. în ceea ce privește lipsa de metodă sociologică imputată junimiștilor, este evident faptul că Zeletin însuși eșuează atît la nivelul primei cerințe a metodei științifice - evitarea ingerințelor altor tipuri de discurs, în special a *parti* ^m-urilor ideologice -, cît și la nivelul celor legate de interpretarea riguroasă a datelor și de argumentarea ipotezei. Pasajele lui despre Junimea și Maiorescu sînt, de regulă, pur pamfletare, iar metoda lor are « rigoarea » articolului de ziar.

De exemplu, Zeletin nu face nici o deosebire între ideologia lui Maiorescu și cea a lui Eminescu. Amîndoi (ca și Carp) ilustrează romantismul politic, curentul « renașterii culturale » caracterizat de «ura feroce împotriva străinilor» *(Neoliberalismul,* Scripta, București, 1992, p. 104) sau de «silința de a reînvia vechea lume agrară» *(ibidem,* p. 105); produsul reacțiunii lor este o «sociologie beletristică», a cărei încadrare în domeniul științei n-ar fi altceva decît o «profanare» *(ibidem,* p. 36). Autorul nu analizează însă nicăieri în mod serios ideile acestui curent (indistincția dintre Maiorescu și Eminescu ar fi, altfel, imposibilă), ci preferă să îi deducă teoretic poziția din evoluțiile istorice strict necesare pe care el le pune la baza procesului de modernizare a României.

Rezultatele astfel « calculate » pentru poziția ideologică a lui Maiorescu sînt abstracte și irelevante. Cît de departe se află Zeletin de conținutul ei concret ne putem da seama din faptul că el însuși va ajunge să susțină soluții «maioresciene » fără să-și dea

seama. în 1925, Zeletin promova « naționalizarea școlii » *(ibidem,* p. 39) - evident, termenul e folosit aici în sensul de « a se da un conținut național» - ca ultimă etapă a seriei de naționalizări din care se compune procesul de formare a burgheziei române. Naționalizarea școlii ar avea ca sarcină « a alunga spiritul străin și materia străină din școala noastră și a-l înlocui cu un spirit român național, așa cum cer nevoile noastre de azi» *(ibidem).* E ciudat cum strategia propusă de Zeletin seamănă cu ceea ce el și alții i-au reproșat, nu întotdeauna întemeiat, lui Maiorescu însuși, fără ca asemănarea să fie sesizată! *Din țara măgarilor* dezvoltă, de asemenea, o viziune social-politică perfect compatibilă, chiar identică pe alocuri, cu cea maioresciană.

Continuînd tradiția interpretării lansate de Ibrăileanu și Lovinescu, Z. Ornea, poate cel mai influent monografist al Junimii, se cantonează și el în acest tip de receptare paradoxală. Pe de o parte, el recunoaște faptul că idealul lui Maiorescu era modernizarea și europenizarea țării și că critica lui a avut și un incontestabil rol pozitiv, dar, pe de altă parte, apreciază că «aplecarea spre paseism și formele tradiționaliste poate fi detectată în istoria filozofiei românești de la junimism pînă la gîndirism și naeionescianism, motivele, în esență aceleași, circulînd cu o frecvență precisă de-a lungul întregului secol» *(Junimea și junimismul,* Minerva, București, 1998, p. 164). Desigur, pusă în acești termeni, contradicția este patentă. Pe de o parte, ideal european, care nu îi poate fi refuzat lui Maiorescu, întrucît străbate întreaga lui operă, pe de alta, ideologie profund reacționară, schițată în tușe mult !<>rțate și îngroșate. Astfel, dintr-un celebru discurs în care era elogiată evoluția naturală, adaptată național, a Serbiei, în opoziție cu introducerea mult mai mecanică a noilor forme în România, se deduce atașamentul autorului față de ideea statului natural organic, deși era vorba doar de modalități diferite de dezvoltare *(ibidem,* p. 171).

Pentru a ilustra încă o dată maniera denaturată ce pare a afecta, cu o bizară fatalitate, interpretarea ideilor socio-politice ale lui Maiorescu chiar și în cazul celor mai bine intenționați și competenți exegeți, trebuie precizat că acest pasaj vine în discursul lui

imediat în continuarea ideii că România, odată ce a adoptat sistemul reprezentativ, nu se mai poate compara cu şi nu mai poate imita starea de lucruri din ţările europene dinaintea epocii lor parlamentare : « nu admitem comparare de înapoiere cu timpurile vreunui alt stat în care nu era încă sistem reprezentativ» *(Discursuri parlamentare,* Albatros, Bucureşti, 2001, p. 84); exemplul Serbiei este adus în discuţie doar pentru a sublinia că, acolo, adoptarea sistemului parlamentar a fost însoţită imediat de instituirea unui sistem de învăţământ laic, ceea ce Maiorescu dorea să realizeze şi în România. De fapt, el spune (şi aceasta constituie esenţa teoriei formelor fără fond) că, dacă o formă instituţională este adoptată, atunci ea trebuie implementată complet, cu toate consecinţele ei logice şi toate mecanismele subsecvente, fără de care nu poate funcţiona.

In sfârşit, în altă parte, constatării lui Maiorescu referitoare la lipsa burgheziei, care în alte ţări este temelia statului constituţional, i se dă un sens reacţionar, de respingere a Constituţiei din 1866 ca neadecvată situaţiei noastre ; cînd, de fapt, Maiorescu pleda tocmai pentru crearea acestei realităţi socio-economice, care să susţină noua formă de stat *(ibidem,* pp. 249-251).

Făcînd un portret dur ideologiei naţionaliste de extremă dreaptă din România interbelică, Adrian Marino consideră că, « antipaşoptistă şi antidemocratică prin definiţie, ea denunţă în mod constant „Europa" drept izvorul tuturor calamităţilor: imitaţii goale şi superficiale (în această privinţă, Nae Ionescu şi elevii săi sunt profund şi definitiv „maiorescieni") » *(Pentru Europa,* Polirom, Iaşi, 2000, p. 41). Iar teoria formelor fără fond, consideră autorul, « exprimă neaprobarea ideii de progres social, totala neaderenţă la noile forme instituţionale, la importul superficial de civilizaţie şi cultură» *(idem,* p. 197). Totuşi, în alte pasaje, autorul recunoaşte şi el, din interiorul paradigmei paradoxale de receptare, faptul că doctrina maioresciană nu era propriu-zis antioccidentală, ea conţinînd de altfel elemente liberale importante.

Alina Mungiu-Pippidi consideră că « există un filon conservator in cultura română, care include autori şi democraţi şi nedemocraţi », filon care «începe cu Maiorescu, trece prin Iorga,

Nae Ionescu, Noua Generaţie etc. şi al cărui reprezentant azi pare să fie Horia-Roman Patapievici» *(22,* nr. 11/2002). în sfîrşit, rontinuitatea dintre Maiorescu şi extremiştii interbelici e afirmată lîiră echivoc de Marta Petreu, care apreciază că « dacă mergem înapoi pe firul ideii autohtoniste-antioccidentaliste profesate de ideologii legionari, avem surpriza să ajungem la Junimea şi la T. Maiorescu » *(Un trecut deocheat sau « Schimbarea la faţă a României»,* Apostrof, Cluj, 2000, p.101).

Chiar şi în abordări ceva mai echilibrate vom întîlni cu uşurinţă .ueste puseuri resentimentare antimaioresciene, prea puţin aduse la nivelul analizei. Deşi studiază ideile şi textele maioresciene mai scrupulos decît mulţi alţi comentatori, chiar dacă nu ajunge la i oncluzii atît de brute ca Adrian Marino sau Marta Petreu, Al. (leorge, un liberal clasic şi el, cedează acestei necesităţi aparent inerente culturii române de a-i denunţa pe «reacţionari» în numele «progresului». Criticul apreciază că Maiorescu va reveni asupra respingerii violente a formelor fără fond doar pentru că «teoria sa a fost infirmată de timp. Revizuirea propriei sale poziţii s-a făcut cu greu şi a privit în primul rînd aspectul politic, i onstituţional, al formelor. De teama unor noi reforme, de fapt şi el şi junimiştii s-au agăţat de Constituţia de la 1866, pe care o ironizaseră crud la vremea respectivă, şi pe care Th. Rosetti voia s o abroge » (citat în Z. Ornea, *Junimea şi junimismul,* Minerva, Bucureşti, 1998, p. 214).

Intenţia caricaturală a portretului e manifestă. In realitate, între perioada « respingerii violente » a formelor fără fond, în jurul celebrei *Critici* a anului 1868, şi perioada acceptării lor, care începe odată cu intrarea lui Maiorescu în politică, în anul 1871, sînt doar i ţiva ani în care nu s-a întîmplat nimic important şi care, oricum, nu puteau să demonstreze nimic pentru un proces istoric atît de amplu şi complex. Schimbarea ideatică se explică prin diferenţa ile registru ce există între nişte texte militante şi activitatea politică, printr-o dozare uşor diferită a ideologiei şi a practicii — acea mişcare către concret amintită mai sus. Aşa se explică şi critica iniţială a Constituţiei (să nu uităm că Maiorescu avea 28 de ani în 1868 !), în timp ce constituţionalismul fervent ulterior al juni-

miştilor se datorează nu atît fricii de reforme (oricum, principiile Constituţiei nu aveau prea mult de-a face cu activitatea legislativă), cît ataşamentului absolut faţă de ideea de ordine. Maiorescu avea convingerea că reformarea unei Constituţii ale cărei principii rămăseseră în mare parte încă netranspuse în practică ar compromite întreg edificiul juridic al statului.

Deşi socoteşte mult exagerată afirmaţia lui Călinescu conform căreia Junimea ar fi doar « o înjghebare politică cu unele aspecte culturale », Al. George, pe urmele lui Lovinescu, separă categoric latura ei politică de cea estetică. In schimb, spre deosebire de Lovinescu, el accentuează structura şi rolul ei politic şi minimalizează rolul ei strict estetic, fără a sesiza că între cei doi termeni există un altul, cel al criticii culturale, care are un rol de mediator şi care îi poate explica. Pe de o parte, el ar putea lămuri influenţa lui Maiorescu asupra literaturii marilor clasici, pe care Al. George o consideră minimă, iar pe de altă parte, ar putea da acţiunii lui politice o altă semnificaţie decît cea strict cantonată la sterilul jargon ideologic al epocii.

Sînt destul de rare interpretările echilibrate şi lucide. Una din cele mai reuşite este cea a lui Tudor Vianu, spirit critic puternic maiorescian el însuşi. Dincolo de unele regretabile concesii pe care criticul le face într-o anumită perioadă ideologiei oficiale, se conturează un portret independent, coerent şi mai ales credibil al doctrinarului Maiorescu şi al rolului pe care l-a avut în cultura română. Vianu scoate în evidenţă elementele liberale care completează atît de fericit conservatorismul lui Maiorescu, chiar dacă le eşalonează prea clar între tinereţea şi maturitatea lui, pentru a atenua antagonismul lor aparent. De asemenea, vorbeşte constant despre pragmatismul maiorescian (chiar dacă foloseşte sinonime) ca de un element fundamental al omului şi al ideilor lui. In sfîrşit, Tudor Vianu afirmă net că Maiorescu nu era un tradiţionalist, ci un modernist/modernizator consecvent, şi este unul dintre puţinii critici care înţeleg corect teoria - altfel nu prea complicată — a formelor fără fond, a cărei «simplitate » ne atrage atenţia asupra faptului surprinzător că o inteligenţă minim cultivată nu are nevoie, pentru a-l înţelege « corect» pe Maiorescu, decît de moderaţie.

Fondul teoriei lipsei de fond

Dar interpretările greşite ale ideilor social-politice ale lui Maiorescu sînt locuri atît de comune în cultura română, încît voi **i** >pri aici trecerea lor în revistă. Un alt tip de analiză a ideilor lui, **He** data aceasta folosind un exces de metodă, va **fi** dezbătut pe larg într-un alt subcapitol. Pentru a evita eu însumi locurile comune, **Iu** voi insista prea mult asupra citatelor clasice din Maiorescu, • Itate ce se pot regăsi în majoritatea operelor de exegeză imediat după cele «reprobabile» — e vorba de cele care demonstrează amendarea teoriei formelor fără fond (FFF), referitoare la partea pozitivă a Constituţiei sau la rolul parţial pozitiv al FFF, amintite uneori doar în scopul de a crea o bază mai solidă pentru condamnarea teoriei însăşi. Acest tip de exegeză — probabil tocmai pentru a compensa caracterul sumar al discuţiei şi al verdictului pe marginea ideilor de fond maioresciene - îşi asumă adesea luncţii monografice, sufocînd cititorul cu cele mai banale poveşti **t** lespre Junimea şi despre figura ei centrală. Ca în puţine alte cazuri, exegeza la Maiorescu poate furniza experienţa halucinantă de a parcurge zeci sau chiar sute de pagini fără a întîlni o analiză lucidă şi serioasă, de detaliu, asupra temelor principale ale operei, deşi concluziile sau verdictele categorice abundă.

Voi începe cu cîteva precizări despre teoria FFF şi despre ideile politice maioresciene, bazate pe citate şi împrejurări poate mai puţin frecventate, pentru a ajunge la posibila lor relevanţă pentru dezbaterile politice de astăzi. Miza principală a acestor pagini este, pe lîngă combaterea imaginii absurde a unui Maiorescu autarhist şi antioccidental, scoaterea ideilor lui din opoziţia conservator (reacţionar)-liberal (progresist) şi plasarea lor pe o mult mai adecvată axă pragmatism-ideologie (demagogie). Ca o consecinţă firească, discuţia se va deschide spre evaluarea rolului pe care ideile sale l-au avut (sau ar fi putut să-l aibă) în procesul îndelungat, nedesăvîrşit nici astăzi, al modernizării României. In acest scop, şi pentru a ieşi din tipicul amintit al exegezei asupra lui Maiorescu, voi încerca să duc analizele ce urmează cît mai

aproape de concret şi de realitatea detaliului, chiar cu riscul ca ela să pară uneori pedante.

Este oare teoria formelor fără fond atît de puţin originală pe cît lasă să se înţeleagă criticii lui Maiorescu? E oare întemeiată aprecierea lui Adrian Marino că « dacă formula [vi.] i-a fost totuşi atribuită, faptul vine de acolo că Titu Maiorescu i-a dat stringenţă deosebită, o formulare precisă, categorică, de la înălţimea unui mare prestigiu cultural, social şi politic, la care nu se ridicase nici unul dintre precursorii săi incontestabili» *(ibidem,* p. 197) ? Fără îndoială, ideea în forma ei simplificată e cît se poate de banală şi constituia un loc comun al epocii, sugerat la fiecare pas de marile discrepanţe dintre realităţile româneşti cvasifeudale şi importurile culturale şi politice europene. Ea apare, într-adevăr, la toţi intelectualii citaţi de Ibrăileanu, Lovinescu, Z. Omea sau Adrian Marino ca precursori, inclusiv la Ioan Maiorescu, dar este important să cercetăm ce grad de complexitate are această idee şi, mai ales, ce sens i se dă. Deşi ideea ca atare nu îi aparţine lui Maiorescu, originalitatea acestuia rezultă din detaliile tratării ei şi din contextele în care a plasat-o — chiar dacă, uneori, insuficiente ele —, din substanţa şi eficienţa pe care a ştiut să i le imprime şi, dacă nu, din fonna strălucită pe care i-a dat-o. Or, atîta timp cît critica se menţine la nivelul şabloanelor şi ignoră toate articulaţiile teoriei, motivaţia şi scopul ei practic, pe care Maiorescu le-a statuat explicit, ea nu poate pune în evidenţă nici un fel de originalitate.

Raţiunea esenţială a întregii acţiuni culturale şi politice a lui Maiorescu, şi în particular a teoriei FFF, este modernizarea (respectiv, europenizarea) durabilă a României. Concluzia opusă nu se poate datora decît prejudecăţilor dure « anticriticiste », îndeosebi acelei stări de urgenţă permanente a culturii naţionale, care declară spiritul critic un lux pe care nu ni-l putem permite (Eliade e cel care a teoretizat-o exemplar), precum şi obsesiilor naţionaliste care sfîrşesc inevitabil în idolatrie şi/sau denunţare. In *în contra direcţiei de astăzi în cultura română, (Opere,* voi. I, Minerva, Bucureşti, 1978), înaintea citatului invariabil reluat de exegeză care spune că « e mai bine să nu facem o şcoală deloc decît etc. », se spune şi de ce e mai bine: pentru că « forma fără fond nu numai că nu aduce nici un, folos, dar este de-a dreptul stricăcioasă, lnndcă nimiceşte un mijloc puternic de cultură», şi continuă mai încolo: «în timpul în care o academie e osîndită să existe fără ştiinţă, o asociaţiune fără spirit de societate, o pinacotecă fără artă \\ o şcoală fără instrucţiune bună, în acest timp formele se dis-11 editează cu totul în opinia publică şi întîrzie chiar fondul, ce, ue.itîmat de ele, s-ar putea produce în viitor şi care atunci s-ar sfii **t**.i se îmbrace în vestmîntul lor despreţuit».

O reformă prea timpurie şi superficială, care nu are puterea de ,i şi crea o realitate proprie, un circuit autonom care să includă nu **I** li iar principii şi fonne abstracte, ci şi o bază palpabilă şi eficientă, este o reformă indezirabilă. Infiinţînd toate aceste instituţii prematuie (aici exclusiv culturale, după cum se poate observa), spune Maiorescu, « am depreţiat şi falsificat toate aceste forme de cultură », tar în prefaţa la ediţia *Criticelor* din 1874 el explică din nou de ce Uneori «ceva» nu e preferabil «nimicului» : pentru simplul motiv i a resursele materiale şi intelectuale ale unui popor sînt limitate, iar i Iacă ele sînt risipite într-o direcţie inutilă sau greşită, atunci nu mai limîn resurse pentru adevărata construcţie (culturală sau de alt fel).

Formele nu înseamnă în sine prea mult, iar FFF cu atît mai l'iitin. Chiar dacă ele se reduc la un principiu a cărui formulare i miîne aceeaşi, aplicarea lor în practică în lipsa fondului le degradează şi le dă un sens greşit. Forma depreciată şi discreditată crei i/a, împreună cu fondul corupt, un mecanism ce funcţionează iloar în discursurile demagogice. In realitate, el nu numai că nu e liincţional şi iroseşte resurse, dar reduce drastic atractivitatea noilor realităţi şi blochează ameliorarea lor treptată.

Că Maiorescu a exagerat sau simplificat lucrurile în *Critice* este foarte probabil. Ce pare însă imposibil este ca ele să fie interpretate altfel decît ca o apărare lipsită de orice echivoc a acestor valori europene, ca o încercare de promovare în România a conţinutului lor cel mai propriu. In nici un text de-al lui Maiorescu mi apare sugestia că România ar trebui să aibă o altă destinaţie de< ii Europa, ca tip de cultură materială şi spirituală. Dimpotrivă, Blodelul european este reperul pozitiv constant al doctrinei şi fel **fiunii** lui politice, iar biografia integral « europenistă » a lui Ma-

iorescu subliniază încă o dată ridicolul absolut al ipotezei antioccidentalismului şi autarhismului maiorescian. In fapt, o astfel d< ipoteză e atît de extravagantă, încît nu e doar imposibil de susţi-J nut, ci ar trebui să fie şi inutil de combătut. Sînt atît de desa ocaziile în care Maiorescu se pronunţă cît se poate de categorici în favoarea valorilor civilizaţiei occidentale şi împotriva «bizanti-, nismului» (adică împotriva a ceea ce noi astăzi numim « balcanism »), încît nu are sens ca ele să fie citate. Necesitatea de a atrage] atenţia asupra celor mai simple şi neechivoce spuse ale unui clasic de talia lui Maiorescu este de-a dreptul penibilă. Din păcate însă, iată că această regretabilă necesitate îşi face loc acum, ca o condiţie prealabilă, necesară înţelegerii lui adecvate.

Aşadar, FFF distrug sau în cel mai bun caz întîrzie fondul. Ele : sînt neadevăr (respectiv minciună, pe care bunele maniere îl împiedică pe Maiorescu s-o numească), adică o inadecvare între fond şi formă. Situaţia originară a formei şi a fondului pare a cunoaşte două variante distincte. Fie forma occidentală importată este bună în sine şi îşi poate menţine acest caracter, chiar dacă ea nu găseşte în România un fond pe măsură (e mai ales cazul principiilor, cum erau cele liberale profesate de paşoptişti şi introduse ca atare în Constituţie), fie forma importată este coruptă încă de la începutul adaptării ei locale (cazul instituţiilor de cultură); superbele principii ale Revoluţiei franceze, fiind eterice, îşi vor putea păstra demnitatea chiar şi în rostirea aproximativă a patrioţilor locali, însă acele forme străine care necesită neapărat un trup local, dar nu găsesc şi un fond pe măsură, se vor compromite încă de la început, iar exemplele lui Maiorescu sînt relevante.

Cele două variante sînt foarte apropiate, pentru cazul societăţilor evoluţioniste, de modul în care Maiorescu concepe mecanismele sociale, economice şi culturale în general. Formele exterioare de cultură şi viaţă politică sînt, în Europa, consecinţele unor «fundamente istorice mai adînci, care au produs cu necesitate acele forme şi fără a căror preexistentă ele nici nu ar fi putut exista» *(ibidem,* p. 147). Dar pentru societăţile nevoite să importe aceste forme se conturează o diferenţă esenţială constînd în gradul de realitate al formelor, în măsura în care ele asimilează caracterul

i o rupt sau inadecvat al fondului material. In timp ce principiile şi valorile pot funcţiona ca un ideal către care societatea evoluează potrivit posibilităţilor ei practice, formele în care ele se concretizează şi care necesită o ipostaziere locală se vor degrada în cazul introducerii lor înainte ca un fond suficient de solid şi de « empaii< » să le preceadă aclimatizarea.

Astfel că, în lipsa acestor fundamente, instituţiile politice sau i nlturale produse de principiile teoretice ale Occidentului sînt lalse. Firește, complexul de inferioritate al unei bune părţi a intelectualităţii române din epocă şi nevoia ei de sincronizare urgenţii, cu orice preţ, eliminau în majoritatea cazurilor capacitatea de | înţelege acest mecanism lent şi puţin profitabil sub aspectul îmbunătăţirii rapide a imaginii de sine.

Interesant este faptul că Maiorescu nu îi judecă pe aceşti iniţialori ai FFF atît de aspru cum se crede de obicei. Dimpotrivă, el declară explicit că eroarea latiniştilor, de exemplu, poate fi înţeleasă : ea « se explică şi uneori se justifică prin împrejurările timpului» *(ibidem,* p. 146). Situaţia specială a românilor din Imperiu, precum şi necesitatea românilor în general de a se constitui într-un Mat naţional modern explică pînă la un punct aplombul ideologiei ; de altfel, Maiorescu va fi el însuşi un promotor moderat al edificării naţionale a României moderne. Tocmai de aceea el nu poate să înţeleagă perseverarea în aceste excese ideologice atunci i înd mecanismul « obiectiv » de producere a lor a dispărut (sau poate că neînţelegerea lui e doar una retorică, vrînd să sugereze chiar faptul că forma fără fond devine paradigma originară pentru un lung şir de comportamente aberante tocmai pentru că ea nu are nici un sens pe care să-l transmită acestora, iar cauţiunile ei istorice se pierd inevitabil odată cu ea).

Maiorescu invocă două motive: unul principial, care condamnă « orbirea de a nu vedea că zidirea naţionalităţii române nu se poate aşeza pe un fundament în mijlocul căruia zace neadevărul» *(ibidem,* p. 150), iar altul pragmatic, conform căruia falsificarea formelor culturii s-a generalizat în asemenea măsură, încît ea a ajuns să domine autoritar ataiosfera intelectuală a epocii. FFF (academii semidocte, şcoli fără profesori, conservatoare fără artişti etc.)

devin astfel un mecanism pervers care îi cuprinde pe toți, deopo-* trivă « pe cei tineri și pe cei bătrîni, pe cei cari se duc spre a învăța și pe cei cari se întorc spre a aplica învățătura lor» *(ibidem,* p. 148); Comunicarea din ce în ce mai intensă cu Occidentul va expune ridicolul formelor românești care îi carichează cultura, dar această simplă punere în contact a originalului și a copiei bastarde nu va avea automat efectul corectării celei de-a doua. Dimpotrivă, spune Maiorescu, FFF sînt deja un principiu autonom, un cerc vicios c^ se hrănește din însăși funcționarea lui, astfel că « formele deșerte cu care ne-am îngîmfat pînă acum își vor răzbuna atrăgînd cu lăcomie fondul solid din inima străină» *(ibidem,* p. 152).

Ce sînt însă FFF ? Ele sînt, de regulă, reduse la categoria formelor instituționale, dar înțelegerea corectă a teoriei maioresciene trimite în primul rînd la fomiele mentale care le produc pe acestea. Derapajul ideologic (îndeosebi sub specia naționalismului) este prima cauză pe care Maiorescu o vede la baza formelor goale ce populau cultura și politica epocii și, practic, suprema fomiă fără fond. Mecanismul producerii FFF este descris astfel: «Pe treapta dintîi noi căutăm numai să imităm. Recunoaștem superioritatea străină, însă ne dăm aerul a păși tot în direcția ei și a o ajunge cît de curînd, și, confundînd extensiunea cu intensivitatea și cantitatea cu calitatea, ne grăbim a arăta rezultatele dobîndite»*(ibidem,* p. 121). Pe plan strict psihologic, el vorbește despre vanitate: «noi *nu*\ putem crede că adevăratul motiv care l-a îndemnat [pe publicul român, *n. a.]* spre cultura occidentală să fi fost o prețuire inteligentă a acestei culturi. Mobilul propriu nu a putut fi decît vanitatea descendenților lui Traian, vanitatea de a arăta popoarelor străine cu orce preț, chiar cu disprețul adevărului, că le sîntem egali în nivelul civilizațiunii» *(ibidem,* p. 148). In acord cu majoritatea observatorilor, români sau străini, ai « psihologiei românilor », Maiorescu remarcă obsesia acestora pentru imagine, imensa disponibilitate de a crea aparențe care să se substituie realității.

Verdictul lipsei de înțelegere a românilor pentru valorile de profunzime ale culturii occidentale pare, la prima vedere, foarte dur, dar cu greu am putea să-l considerăm exagerat. Nu ni-l confirmă oare teoriile protocroniste (ele însele *avânt la lettre)* de care se

ili upă Maiorescu, uneori excedat, alteori doar amuzat, pretențiile **11** inform cărora românii au devenit «învățătorii lumii civilizate » și • Kevoluțiunea franceză este numai continuațiunea revoluțiunii lui I lora, cu singura deosebire că a lui Hora avea o direcțiune națională pre lîngă cea socială» (citate în *Opere,* voi I, ed. cit., p. 130) ?

Dimpotrivă, pare chiar un eufemism să reții doar vanitatea ca principală trăsătură de caracter a unor « anteluptători români» > IRE găseau că Ovidiu, Horațiu sau Dante sînt egali, dacă nu chiar inferiori valoric unor grafomani autohtoni ale căror nume n-au rilmas nici măcar în cultura care i-a produs. De altfel, regăsim integral această vanitate disperată, această obsesie maladivă că s-ar putea crede că am rămas în urma Occidentului în cultura română de azi, de pildă, în campania de postmodernizare forțată a acesleia. Și regăsim această vanitate care recuperează prin discurs un decalaj dramatic pentru imaginea de sine a românilor nu doar în i u I tură, ci și în viața socială curentă.

Este dar esențial să înțelegem natura și sorgintea ideologice ale l'FF. Nu numai instituțiile de cultură sau politice prea timpurii (și, ca atare, generatoare de efecte perverse) sînt ținta campaniei maioresciene, ci și atitudinea fanatic ideologică pe care el o vede i orect ca fiind la originea lor, acea manie « rațională » care ținea sa-și închipuie că viața socială, culturală și politică specifică unui Mat modem sau cultura de tip occidental pot fi promulgate prin lege. Maiorescu pune constant FFF în legătură cu demagogia < are, în contextul României de atunci, nu putea fi decît mai mult sau mai puțin naționalistă ; în *Răspunsurile « Revistei contimporane »,* el atrage atenția asupra necesității resorbirii prin « muncă cinstită », prin activitate practică a numeroaselor forme occidentale care s-au importat, precizînd că «trebuie să ne ferim mai ales de un pericol: de fraza goală, de iluzia că formele deșerte pot ținea locul limdului solid, și acest pericol este tot așa de mare în literatură ca și în politică» *(ibidem,* p. 267).

Astfel că, atunci cînd încercăm să evaluăm validitatea teoriei FFF, nu trebuie să rămînem la o apreciere sumară asupra evoluției ulterioare a formelor instituționale pe care le critică ocazional Maiorescu. Acceptăm faptul că societățile academice, instituțiile șco-

lare şi politice s-au redresat într-un timp relativ scurt şi au ajuns la o funcţionare (fie şi foarte) aproximativ asemănătoare modelului lor occidental; în fond, criticul însuşi afirmă că Academia a revenit de pe drumul aberant pe care plecase sau proclamă victoria lui împotriva latinismului ori a bărnuţianismului. Sensibilitatea la ideologie şi demagogie a rămas însă în continuare dominantă, iar consecinţele catastrofice ale mecanismului cultural-social-politic criticat de Maiorescu vor deveni evidente doar după moartea lui, în special în cele două decenii de dinaintea şi de după cel de-al doilea război mondial (asupra acestora voi reveni).

De altfel, nicăieri nu apare un criteriu care să permită delimitarea strictă a formelor complet lipsite de fond, deci inacceptabile, de cele care puteau să-şi creeze în timp un fond propriu adecvat. Cred că lucrul se datorează în primul rînd faptului că Maiorescu nu-şi propune nicăieri să le cenzureze serios pe primele. Puţinele pasaje în care se pronunţă pentru desfiinţarea unor resorturi instituţionale (de fapt, în ciuda reputaţiei lui de demolator de instituţii, e mai corect să spunem că ar prefera neînfiinţarea, sau că e împotriva finanţării din bugetul de stat) au doar rolul militant-polemic afirmat de el însuşi şi citat mai sus, atunci cînd nu au o raţiune pragmatică imposibil de contestat. In al doilea rînd, criteriul strict de delimitare lipseşte tocmai pentru că adevărata ţintă era întotdeauna mecanismul ideologic-demagogic din spatele instituţiei, mecanism pe care desfiinţarea ei ca atare nu-l putea atinge, el găsind chiar şi în această eventualitate un alt debuşeu. In consecinţă (şi în al treilea rînd), miza acţiunii lui Maiorescu era contracararea acestui mecanism, care s-ar fi manifestat oricum sub forme mai vechi sau mai noi, şi nu desfiinţarea instituţiilor, căci în mod evident n-ar fi putut ţine pasul cu ritmul creării lor.

Un alt unghi de atac al FFF este cel social. Maiorescu nu insistă asupra lui în eseurile din *Critice* (de aceea voi reveni mai pe larg asupra lui la discutarea *Discursurilor parlamentare),* dar aminteşte faptul că adoptarea formelor culturii apusene convine « ante-luptătorilor noştri» mai ales atunci cînd ea se întâlneşte cu resursele bugetului de stat, din care se pot drena sume importante pentru jocul falacios al academiilor, catedrelor universitare şi societăţilor

de cultură semianalfabete şi, mai ales, pentru interese personale. Rolul elitelor ca factor activ al progresului social este clar statuat **Ie** Maiorescu, însă el este perfect conştient de faptul că dezvoltarea unei societăţi aflate în situaţia României şi crearea unei naţiuni moderne nu se pot produce decît prin realizarea unei minime omogenităţi culturale şi politice la nivelul întregului popor (care, aminteşte mereu Maiorescu, e cel ce susţine financiar cultura şi învăţămîntul). De aici ierarhia naturală pe care el o va promova întotdeauna: nu numai că FFF ca atare sînt indezirabile, dar prioritatea bugetară este crearea fondului pentru ele la nivelul întregii societăţi. «Europenizarea» elitelor trebuie să aibă drept consecinţă imediată « europenizarea » maselor; altfel, fondul necesar formelor moderne de cultură şi de viaţă socială va lipsi, iar acestea din urmă vor fi discreditate.

Cum aminteam deja, sînt binecunoscute pasajele în care Maiorescu afirmă că, dacă tot am adoptat fomie prea înaintate pentru nivelul nostru de dezvoltare, ele trebuie nu eliminate (iar aici mulţi exegeţi văd, probabil în mod justificat, o amendare a unui radicalism de tinereţe), ci umplute cu fondul care trebuie să le susţină: I Tot ce este astăzi fomiă goală în mişcarea noastră publică trebuie prefăcut într-o realitate simţită, şi fiindcă am întrodus un grad prea înalt din viaţa dinafară a statelor europene, trebuie să înălţăm poporul nostru din toate puterile pînă la înţelegerea acelui grad şi a unei organizări politice potrivită cu el» *(ibidem,* p. 212). Singura cale rămîne dezvoltarea susţinută şi, din cauza întîrzierii noastre, nu ne mai putem permite să facem greşeli. Iată deci că Maiorescu nu este deloc atit de categoric împotriva formelor goale.

Pînă la urmă, singura problemă e una cantitativă. Căci, aşa cum aminteşte el, în realitate, societatea românească nu mai era nici atunci, în a douajumătate a secolului al XlX-lea, un teren complet virgin pentru formele occidentale, aşa cum poate că fusese cu o sută de ani în urmă. Exista deja o suprastructură a formelor care trebuia armonizată, în ambele sensuri, cu realitatea din teren. Altfel, formele pot preceda fondul, dacă există posibilitatea ca acesta să fie suscitat într-un orizont rezonabil de timp, astfel încît ele să nu se denatureze în aşteptarea lui.

De altfel, contrar imaginii stereotipe despre el, Maiorescu recu-^ noaste şi aprobă evoluţiile abrupte, cum este, de pildă, cea descrisă în *Oratori, retori şi limbuţi*: în mai puţin de douăzeci de ani, oratoria progresează foarte mult datorită evoluţiei paralele a maturizării publicului şi a practicii politice româneşti. Cauza este văzută de Maiorescu în «războiul de la 1877-78 şi soarta României la congresul de la Berlin », deci nu într-o evoluţie lentă, ci într-un eveniment cu statut punctual, conjunctural, care poate fi asimilat astfel unei forme ce modelează fondul. Este însă vorba de o schimbare reală a fondului, vizînd o practică şi aptitudinile intelectuale şi morale care o susţin, şi nu de o schimbare declamativă.

Din acest exemplu, ca şi din altele, se poate înţelege uşor că termenii înşişi de « fond » şi « formă » sînt destul de vagi şi apţi să conducă la confuzii. Conceptul de fomiă poate trimite la aproape orice (nu avem nici un motiv să-l limităm la forme instituţionale). Astfel, vom putea descoperi un Maiorescu promotor înverşunat al unui mare număr de FFF, nu numai al Constituţiei sau al dinastiei străine (despre care spunea doar pe jumătate în glumă că pericolul nu e ca principele german să-i transforme pe români în gennani, ci ca el să nu devină prea român), ci şi al valorilor liberale pe care a încercat toată viaţa să le aclimatizeze în România: competenţă, profesionalism, merit şi răspundere individuală, ataşament durabil faţă de convingerile politice, respect faţă de individ etc.

înspre nivelul practicii

în general, doctrina socio-politică, ale cărei principii sînt enunţate în unele *Critice,* este circumstanţiată şi primeşte un conţinut practic în *Discursurile parlamentare,* adesea evitate de cei ce se mulţumesc cu un Maiorescu comod şi previzibil, cunoscut din nenumăratele reeditări de care s-au bucurat *Criticele,* ca bibliografie şcolară. Lectura discursurilor, abia acum retipărite, ne va oferi, cu siguranţă, o imagine surprinzătoare despre omul politic Maiorescu şi despre ideile lui, substanţial diferită la cea « în vigoare ».

Cea mai importantă caracteristică a gîndirii şi acţiunii politice a lui Maiorescu pe care discursurile o fac vizibilă este pragmatismul. Această trăsătură esenţială subîntinde, evident, şi ideile propuse de textele doctrinare ale *Criticelor,* însă conţinutul ei concret şi detaliat se manifestă mai clar în *Discursuri,* reflectare nu mimai a doctrinarului, ci şi a omului politic activ.

Opoziţia dintre Maiorescu şi inamicii săi politici nu este în primul rînd una dintre «conservatori» şi «liberali». El o afirmă explicit de mai multe ori, declarîndu-se mai degrabă liberal şi indoindu-se de ataşamentul profund al liberalilor faţă de ideile pe (are aceştia le enunţă; de altfel, atitudinile lor comparative faţă de probleme precum libertăţile persoanei (în chestiunea evreiască sau libertatea presei, de exemplu) justifică dubiile lui Maiorescu. Este vorba, cum spuneam, în primul rînd de o opoziţie între pragmatism şi ideologie; aceste două atitudini au conţinuturi specifice, care definesc destul de bine conservatorismul şi, respectiv, liberalismul. Pentru a lămuri însă ceva mai mult decît termenii etiehetelor ideologice, e necesar să distingem mai departe între aceste conţinuturi.

Invăţămîntul, domeniul de predilecţie în care s-a manifestat omul politic Maiorescu şi a cărui reorientare categorică spre modelul occidental a încercat s-o realizeze - din păcate, cu succes limitat —, oferă o cale de înţelegere ideală a doctrinei lui socio-politice şi a acţiunii politice pe care o promova.

Discursurile ni-l arată pe Maiorescu, deputat conservator şi/sau ministru al învăţământului, încercînd să reformeze energic forma de învăţămînt existentă şi să îi lărgească rapid baza. De aceea, el apreciază ca pe o calitate laxitatea legii româneşti a învăţămîntului, deoarece acesta trebuia să se dezvolte în funcţie de experienţa şi evoluţiile din teren, într-o formă pe care legiuitorul, de la înălţimea lui, nu avea cum s-o intuiască în detaliu şi într-un ritm pe care el nu-l putea menţine nici pe departe: « dacă poate fi permis unui popor ca, după mai multe silinţe, după experienţe nenumărate, să fixeze un sistem de învăţămînt public, de la care să nu se mai poată depărta un timp mai lung sau mai puţin îndelungat, aceasta nu poate fi permis unui popor aşa de începător în ceea ce priveşte cul-

tura [precum poporul român, *n. a.]* ». Și continuă: «înțeleg fixitatea relativă într-o astfel de țară [o țară avansată, precum Gennania sau Franța, *n. a.],* în asemenea condițiuni; dar la noi, unde nu avem încă nici o experiență în materia aceasta, la noi, unde nu s-a întîmplat nimic din cîte s-au petrecut în acele țări culte, la noi fixitatea prea mare ar fi un princip vătămător din toate punctele de vedere, căci el nu ne-ar conduce la altceva decît la retrogradarea învățămîntului prin retrogradarea profesorilor». *(Discursuriparlamentare,* Albatros, București, 2001, pp. 215-216).

In alt discurs, Maiorescu susține crearea și întreținerea prin buget (adică prin executiv, care e mult mai flexibil decît legislativul și poate menține mult mai ușor decît el un ritm constant al prefacerii instituțiilor) a unor școli normale, chiar dacă acestea «sînt o creațiune alăturea cu legea, deși nu în contra legii, sunt creațiune pentru a suplini lacunele legii» *(ibidem,* p. 78). Este inevitabil, dată fiind dificultatea de a modifica legea învățămîntului (dificultate pe care Maiorescu o va simți pe pielea lui), ca multe aspecte ale organizării învățămîntului să rămînă de competența guvernului.

Probabil că astăzi ni s-ar părea abuziv ca guvernul să stabilească programa instituțiilor de învățămînt, inclusiv cea a școlilor superioare, dar în condițiile de acum 125 de ani, cînd calitatea actului didactic era în multe cazuri o chestiune de noroc, rolul determinant al intervenției guvernului era inevitabil: guvernul trebuia să asigure extinderea rapidă a rețelei de învățămînt și să îi creeze condiții decente de funcționare, de la materiale didactice pînă la personal calificat și competent (iar Maiorescu știa prea bine din propriile lui experiențe didactice, printre care cele de la gimnaziul și de la Universitatea din Iași, că în multe locuri din țară învățămîntul era o catastrofa).

Iată-1, așadar, pe Maiorescu adept al unor mecanisme adaptate realității, capabile de schimbări rapide, și susținînd competențele executivului în domeniu tocmai pentru capacitatea lui mult mai bună de reacție față de situația și exigențele din teren. E adevărat că aceasta o spune Maiorescu într-un discurs intitulat *Pentru suprimarea unor catedre universitare,* deci, aparent, din acea postură « reacționară », de demolator de instituții, pe care i-a reținut-o istoria.

I le fapt, e vorba doar de suprimarea unei catedre politizate de la lași, în care se făcea mai multă propagandă politică decît învă- • mînt (situație al cărei caracter aberant și nociv Maiorescu îl va • limbate întotdeauna cu energie, încă din primele lui zile în l'.ulament) și a unei catedre-căpușă, creată doar ca sinecură. Pentru unele discipline ale Facultății de Drept din București existau ilnuă sau chiar trei catedre identice și, bineînțeles, nici chiar cei doi sau trei profesori împreună nu reușeau să presteze o normă didactică decentă. Absorbiți de lucrativa avocatură, nu mai aveau timp nici pentru cursuri, nici pentru elaborarea și publicarea lucrărilor științifice, și nici măcar pentru examene. Astfel că măsura propusă de Maiorescu nu elimină, de fapt, nimic din procesul dc învățămînt, dimpotrivă. In primul rînd, ea e menită să impună un standard minimal de calitate învățămîntului, să obțină în schimbul a mai puțini bani o cantitate mai mare de muncă, de o calitate mai bună, adică nimic altceva decît să aducă situația de fapt aberantă înspre normalitate. In al doilea rînd, banii astfel economisiți (ce-i drept, nu foarte mulți) ar putea fi folosiți, spune Maiorescu, pentru crearea altor catedre « de cultură națională », i tim ar fi cea de limba română, care să întrerupă hegemonia absolută a dreptului, sau pentru lărgirea învățămîntului primar.

In altă parte, Maiorescu extrapolează critica politizării învățămîntului într-o critică a învățămîntului dogmatic («chinezesc», cum îl numește el), care nu formează capacitatea de a gîndi independent, ci impune prejudecăți. In primul rînd, spune Maiorescu, .te inadmisibil ca elevilor să li se inculce «mecanicește, prin memorizare» idei pe care ei nu au capacitatea și maturitatea să le înțeleagă, cum ar fi teoriile politice. Procedînd așa, « s-ar prejudei a viitorimea și s-ar împedeca orice progres» *(ibidem,* p. 81). Rolul învățămîntului este, dimpotrivă, asemănător cu cel al unui tutore i are administrează cît mai bine averea pupilului, fără însă a dispune de ea. Iată, așadar, din nou un Maiorescu mai degrabă progresist decît conservator, adept al unor schimbări al căror principiu rezidă in viitor, nu în trecut, încercînd să impună conținuturile învățăinîntului contemporan al Europei (dar nu sînt și conținuturile niște forme, mai ales în știința formatoare a pedagogiei?).

învăţământul, în concepţia lui Maiorescu, are funcţia esenţială de a emancipa păturile « de jos », pentru că e imposibil să se edifice un sistem democratic într-o ţară al cărei popor este neimplicat civic, dacă nu chiar iresponsabil politic (de aceea, votul universal reclamat de « republicanii democraţi » i se pare nejustificat pentru stadiul respectiv de dezvoltare a ţării). Chiar dacă era însă foarte departe de orice formă de egalitarism, Maiorescu este unul dintre primii politicieni români care se preocupă constant, de pildă, de echitatea distribuirii resurselor. El nu conteneşte să amintească - fie în studiile sale, fie în interpelarea adversarilor politici - de unde se colectează marea majoritate a impozitelor şi, în consecinţă, unde trebuie ele să se întoarcă sub formă de învăţământ, cultură, infrastructură şi alte servicii publice pe care un stat modern trebuie să le asigure.

Astfel, direcţia principală în care Maiorescu vrea să dezvolte învăţământul este definită de lărgirea reţelei de şcoli primare de la sate şi a învăţămîntului real sau ştiinţific (nu numai la nivel preuniversitar, ci şi prin diversificarea celui superior). Măsurile sale vizează să creeze cît mai repede acea burghezie care lipseşte statului român şi care e singura capabilă să asigure funcţionarea unui stat modem. în statele moderne occidentale, burghezia este cea care a produs refonnele sociale şi politice pe care noi, spune Maiorescu, ne-am grăbit prea tare să le copiem. Dar, în fine, dacă tot am făcut-o, acum trebuie să dăm un conţinut acestor forme, iar statul constituţional este de neconceput fără acest *tiers état* alcătuit din industriaşi, comercianţi, literaţi, profesori, alti reprezentanţi ai profesiunilor liberale

La noi însă lipseşte aproape cu desăvârşire burghezia « economiceşte productivă », « acea clasă a comercianţilor avuţi şi luminaţi, a industriaşilor independenţi, a fabricanţilor celor mari, a căror preponderenţă să fie simţită în societate şi a căror avere, prudent agonisită, să fie o garanţie a stabilităţii neapărat trebuincioase unui stat » *{ibidem.,* p. 241). Şi fiindcă lipsesc cei care ar trebui să dea substanţă economică şi socială statului, locul şi funcţiile lor au fost preluate de literaţii şi profesorii existenţi, inclusiv în al 3-lea colegiu electoral : « Aşadar, din momentul în care a venit constituţiunea cea nouă, aţi văzut deodată lupte politice militante iscate, provocate şi susţinute

de corpul profesoral» *(ibidem,* p. 242). Maiorescu încearcă să scuze acest comportament al profesorilor, arătînd tocmai cauza lui obiectivă (lipsa burgheziei reale), dar nu ezită să califice situaţia ca pe un rău ce trebuie neapărat îndreptat. în continuare, el citează cîteva circulare ale unor miniştri anteriori ai Educaţiei care urmăreau mstrumentalizarea politică a corpului profesoral şi subliniază încă o dată cît de nefericite pot fi rezultatele implicării constante în polilica militantă a profesorilor, amintind de agitaţiile antisemite ale Iracţionişlilor de la Universitatea din Iaşi.

Iată-l, aşadar, pe Maiorescu facînd în mod deschis apologia burgheziei, preocupat de crearea acelor structuri sociale şi economice de care depinde prosperitatea unui stat, dezvoltarea culturii şi, mai ales, viabilitatea lui politică. De aceea cred că, dacă ţinem cont nu doar de discursul ideologic, ci şi de posibilele lui rezultate practice, el poate fi considerat cel puţin la fel de «liberal » ca oricare liberal al epocii. Cred că e cel puţin la fel de « democrat » ca şi liberalii acest Maiorescu indignat (deşi retorică, ideea se susţine) că elita politică a aruncat în spatele clasei de jos toate volumele de legislaţie, tocmai pentru ca ea să rămînă singurul interpret şi actor posibil al puterii: « După ce i-am luat legile vechi şi le-am înlocuit cu cele noi şi l-am silit să se adreseze la noi pentru a i le explica, i-am pus şi condiţiile grele de plată pentru această explicare, un bir meşteşugit, cu care ne-am îmbogăţit noi şi l-am sărăcit pe el. Am închis poporul într-o ladă întunecată, l-am lăsat fără lumina instrucţiunii, şi nu i-am deschis decît o fereastră, care ne convenea nouă, şi acea fereastră a fost şcoalele latineşti şi greceşti, care apoi au umplut facultăţile de drept şi cifra advocaţilor şi postulanţilor de funcţiuni.

D-lor, după ce am făcut aceasta, după ce am devenit exploatatorii ţăranului sub forma culturei, a ţăranului care şi azi trăieşte fără a beneficia de adevărata cultură, apoi voiţi să respingeţi şi această primă încercare de a modifica acest sistem, de a face învăţământul independent, de a îndemna să primească clasa de mijloc o cultură reală şi o existenţă în afară de budgetul statului ? Faceţi aceasta, dacă voiţi; sînteţi liberi să o faceţi; însă eu aş deplînge-o pentru statul nostru, deşi pentru mine nu » *(ibidem,* p. 253).

Acest lung citat pune într-o lumină interesantă tabloul clasic al unui Maiorescu conservator înverşunat şi antiliberal, dacă nu chiar reacţionar, şi contribuie la clarificarea proiectului său socio-politic. Este implicat în acest citat angajamentul lui faţă de principiul egalităţii, de exemplu, dar Maiorescu nu crede într-o egalitate de tip socialist, creată pe cale revoluţionară. El militează aici pentru un sistem social mobil, în care defavorizaţii au şansa ascensiunii sociale şi în care stabilitatea este asigurată de jocul intereselor legitime ale diferitelor clase sociale şi de transferarea unei părţi a puterii către ceea ce ulterior se va numi societate civilă. împotriva imaginii absurde a unui Maiorescu paseist, *Discursurile* ne arată un susţinător al industrializării şi al dezvoltării economice în general, un politician conştient de importanţa uriaşă a economicului.

Vorbind despre situaţia dificilă a ţării în care are loc urcarea pe tron a principelui Carol, Maiorescu apreciază ca pe o primă urgenţă «puternica impulsiune ce trebuia dată activităţii economice generale, prin o mult mai energică circulare a cunoscutei bogăţii din agricultură, prin descoperirea de bogăţii încă necunoscute, prin formarea elementelor unei viitoare industrii», iar realizarea reţelei de căi ferate o consideră a fi « de cel mai mare folos pentru deşteptarea economică a ţării» *(ibidem,* pp. 10-11). Sîntem aici departe de paseismul pe baza căruia exegeza îl plasează alături de Nae Ionescu. Pe de o parte, economicul este corect văzut ca un regulator legitim al vieţii politice, în dauna ideologicului care poate produce oricînd derapaje (burghezia economică *vs.* intelighenţie): « Fabricanţii cei bogaţi, comercianţii cei mari aveau destulă avere, destulă putere şi autoritate în ţară [e vorba de statele occidentale către al căror model ar trebui şi noi să tindem, *n. a.]* pentru ca ei să ţină balanţa între puterile publice din stat» *(ibidem,* p. 251). Pe de altă parte, este blamată birocraţia, « funcţionarismul ca boală socială şi a statului» *(ibidem,* p. 245), risipirea resurselor pentru un aparat de stat nu numai supradimensionat şi contraproductiv, dar şi oscilînd între autoritarism şi semianarhia urmăririi intereselor personale.

In nenumărate rînduri, Maiorescu face apologia iniţiativei private (în cultură, învăţămînt, economie etc), care nu numai că

degrevează bugetul de anumite sarcini, dar asigură şi funcţionarea flicientă a unui stat civilizat. Statul care încurajează, inclusiv prin învăţămînt, funcţionarismul se expune «la lipsa completă de activitate individuală independentă» *(ibidem,* p. 245), adică se privează de singurul element care poate da fundament edificiului i onstituţional al unui stat modem. Acest stat va fi obligat să conientreze toată puterea în mîinile sale. Şi Maiorescu afirmă fără echivoc : « este ştiut că statul administrează în general mult mai llu decît administrează un particular» *(ibidem,* p. 270).

Proiectul de lege a învăţămîntului pe care îl propune ilustrează strălucit tipul lui de acţiune pragmatic, respectiv antidemagogic şi .mtiideologic. Pe lîngă susţinerea şcolilor primare şi a celor reale, pe lîngă diversificarea învăţămîntului universitar, depolitizarea lui şi introducerea unor proceduri şi standarde minime de calitate pe model occidental, Maiorescu este preocupat ca legea să nu fie doar im slogan — respectiv atît de ambiţioasă şi abstractă, încît să nu se poată aplica, să nu realizeze nici măcar un mic procent din ceea ce îşi propune —, ci să fie o lege realistă, cu obiective pe măsura necesităţilor şi posibilităţilor societăţii, dar care să se aplice riguros.

Vechea lege prevedea obligativitatea învăţămîntului şi amenzi pentru părinţii contravenienţi (evident, niciodată aplicate), deşi reţeaua şcolară era departe de a acoperi tot teritoriul. In schimb, «noul proiect, ferindu-se a face din prescrierea legii o literă moartă, declară învăţămîntul elementar obligator numai acolo unde sînt şcoli, mărgineşte pentru sate cursul obligatoriu la timpul iernei, lăsînd ţăranului pentru vară ajutorul copiilor săi, însă în aceste margini sancţionează păzirea legii prin amende cu executare sigură » *(ibidem,* p. 231).

Această discuţie, ce poate părea prea pedestră sau redundantă, asupra concepţiei despre învăţămînt a lui Maiorescu şi asupra doctrinei socio-politice căreia îi serveşte de anticameră, precum şi numeroasele citate constituie, cred, singura metodă prin care ne putem apropia cu un ochi proaspăt de Maiorescu. Pentru că numai intrînd în detalii putem încerca să redăm contextul exact al gîndirii lui şi, în consecinţă, putem depăşi şabloanele simpliste.

Pragmatismul, element definitoriu pentru doctrinele conservatoare, constituie, după părerea mea, paradigma cea mai adecvată pentru a descrie ideile lui Maiorescu. întreaga teorie a FFF are prea puţin de-a face cu conservatorismul nediscriminat care i se atribuie de regulă şi mai puţin cu alte înclinaţii reacţionare. Evident, există în programul său idei esenţiale care ţin de conservatorism. I se poate reproşa oricînd că nu vede soluţii radicale în problema ţăranilor, de exemplu, că hu promovează soluţii mai hotărît progresiste decît învăţămîntul, constituţionalismul etc. (deşi aici ar trebui să ţinem seama de faptul că acesta este şi rezultatul unei strategii conştiente, pragmatice, de a limita programul la mai puţine obiective, pentru o coerenţă şi o eficacitate mai bune; strategia aceasta e strălucit ilustrată şi de modul de procedare al *Criticelor,* precis şi eficient ca un laser).

Există însă şi principii şi valori liberale esenţiale pentru configuraţia finală a doctrinei (de altfel, larg recunoscute şi graţie receptării paradoxale de care vorbeam), astfel încît o categorisire netă devine inoportună. Idealul lui Maiorescu este, în ordinea pragmatică a rezultatelor ce s-ar putea obţine, cel puţin la fel de european, de democratic şi de liberal ca şi idealul celor mai radicali liberali ai epocii. El încearcă însă să dea un conţinut acestor valori şi o metodă plauzibilă de a le canoniza, chiar dacă mult mai puţin rapidă şi spectaculoasă decît ceea a liberărilor radicali. Diferenţa este, deci, una de metodă, dar nu numai. Maiorescu încearcă introducerea noilor forme cu ceea ce el considera a fi maxima viteză posibilă, dincolo de acest ritm cu limite naturale neputîndu-se introduce decît demagogia asociată înnoirii. Iar dacă acest principiu, conform căruia implementarea cu succes a unor forme noi trebuie făcută lent, este corect, atunci latura conservatoare a ideologiei lui Maiorescu nu intră în contradicţie cu liberalismul său ci, dimpotrivă, îl potenţează.

In primul rînd, este esenţial să încercăm să înţelegem teoria FFF ca pe o soluţie viabilă pentru situaţia dramatică în care îşi dau seama că se află românii secolului al XIX-lea, şi anume descoperind decalajul lor enorm faţă de Occident. Soluţia este inspirată de înţelegerea faptului că acest şoc creează o mare vulnerabilitate

• societăţii retârdate faţă de ideologiile «centrului» (printre care naţionalismul grobian) şi, mai ales, faţă de formele corupte în care asemenea ideologii ajung la periferie. Formele occidentale trebuie ml FIE nu doar adaptate situaţiilor specifice locului, ci trebuie importate cu tot cu valorile şi mecanismele instituţionale care le MISŢIN şi care trebuie să FIE cuplate la o realitate locală. Adoptarea **fcecritică** de FFF nu este decît expresia directă a complexului de înlerioritate al « retardatului» care descoperă ideologia ca mecanism de compensare. După Maiorescu, doar vanitatea îi îndeamnă pe români să maimuţărească instituţiile de cultură sau politice ile Occidentului, pentru ca apoi, plecînd de la aceste caricaturi iberante, să se poată considera egalii, dacă nu chiar superiorii Celor imitaţi.

Ştim deja prea bine că anumite distincţii ideologice sînt puţin fe levante pentru contexte socio-politice substanţial diferite de **Cele** care le-au produs. Labilitatea categoriilor de «liberal» şi « conURI vator » este inevitabilă pentru o societate cu o infrastructură • **ii** ială şi politică prea puţin occidentală, în nici un caz «liberală », M **Minţind** necesitatea de a se dezvolta mult mai rapid decît societăţile care au parcurs o evoluţie organică şi au cunoscut eon**ii** nntarea echilibrată a liberalilor şi conservatorilor. Delimitarea depinde, în ultimă instanţă, de o viziune filosofică asupra societăţii, lie se adoptă o variantă idealistă şi se consideră că ideile sînt conţinuturi substanţiale, că principiile de orice fel şi ideologiile în • **ai** e sînt ele reunite au un conţinut obiectiv, ce poate fi turnat ca itaie asupra societăţii, pentru că adevărul lor absolut are capacitatea de a disciplina realitatea; fie se adoptă o variantă realist-praginaiică şi se consideră că principiile şi valorile nu sînt substanţe Ibsolute, ci au un sens contextual, acel conţinut pe care li—l dau **cin** nmstanţele, şi că ele nu se aplică în practică nici pe departe atît de iţeometric pe cît cred ideologii pur-sînge.

Maiorescu intuieşte corect faptul că fonnele politice şi instituţionale nu se pot susţine fără o bază economică şi socială solidă, i Il e, mai departe, depinde în bună măsură de cultură, respectiv de i ducaţie. Aceasta este schema lui aşa-zis evoluţionistă, pe care o i **'l** combate oponenţii: cultură (învăţămînt) - social (economic) —

politic. Evident, sensul nu este exclusiv de la stingă la dreapta, dar aceasta e direcţia principală pe care trebuie să se înainteze.

In sfîrşit, pentru ca tabloul pragmatismului şi liberalismului de substanţă maiorescian să fie complet, ar trebui aduse în discuţie atît pragmatismul ideilor lui privind filosofía propriu-zisă — din principiul că aceasta trebuie să ţină cont de interesele societăţii —, si « apostolatul» lui în cultură, învăţămînt sau politică. Ministru a] Invăţămîntului, profesor de liceu, avocat sau autor de manuale, Maiorescu acordă aceeaşi atenţie muncii sale, convins că schimbarea şi edificarea unui sistem nou nu se vor putea face niciodată doar de sus în jos, şi este dispus să construiască la orice nivel şi să lupte pe mai multe fronturi, de la educaţia femeilor, în care crede cu abnegaţie, pînă la conservarea patrimoniului.

Stilul de acţiune al « eroului civilizator » care a fost Maiorescu îl poate surprinde pe cititorul *Criticelor* şi, mai ales, al *Discursurilor parlamentare*. Aproape că nu există intervenţie a lui Maiorescu în care să nu se amintească irelevanţa «personalităţilor » (adică a atacurilor la persoană şi, în general, a confundării ideii cu persoana). Nu trece neobservată nici civilitatea fără cusur, indiferent de circumstanţe, grija sa aproape maniacală pentru vocabularul nu doar trivial, ci şi capabil de a ofensa. Adăugind doctrinei şi acţiunii politice analizate mai sus profesionistul desăvîrşit, fiinţa morală inflexibilă şi scepticul hedonist din viaţa privată, obţinem imaginea unui individualist consecvent care a fost, însă, mult mai receptiv la exigenţele publice decît majoritatea contemporanilor săi.

Istoria ca farsă

Mi se pare extrem de interesant ca, din acest punct, să evaluăm consecinţele pe termen lung pe care le-a avut sau ar fi putut să le aibă doctrina lui Maiorescu. E mare tentaţia de a încerca să ne imaginăm cum ar arăta viaţa noastră azi dacă latinismul şi dreptul român/roman al lui Bărnuţiu ar fi învins, sau dacă liberalii mai mult sau mai puţin « roşii» ar fi reuşit să răstoarne dinastia, să

instaureze republica şi egalitatea desăvîrşită între oameni. Va trebui însă să acceptăm fără rezerve ideea că judecăţile contrafactuale sint lipsite de sens şi chiar să fim de acord cu Lovinescu atunci i înd afirmă că forţele « reacţiunii» şi ale « progresiştilor » se manifestă in mod necesar.

Dar, dacă putem accepta în anumite limite ideea că forţele sociale şi politice sînt expresii « obiective » şi supraindividuale — în sensul că, dacă n-ar fi existat Maiorescu, ar fi existat alţii care să promoveze curentul respectiv, chiar dacă nu în aceeaşi formă -, tiu cred că putem accepta şi concluzia lui Lovinescu potrivit căreia «reacţiunea» maioresciană ar fi fost oricum inutilă, deoarece nimeni nu se poate opune mersului obiectiv al istoriei. Acest argument — să-l numim «al fatalităţii» — este lansat în circuitul i ulturii de vîrftot de Ibrăileanu, şi va fi reluat de mulţi alţii, însă I ovinescu este cel care insistă obsesiv asupra lui.

La o analiză mai atentă, argumentul fatalităţii se vădeşte de o inconsistenţă stupefiantă: dacă acţiunea lui Maiorescu a fost inutilă, pentru că «determinismul social» cerea oricum ca formele noi, mai avansate să se impună, dacă nimic nu depinde de actorii istoriei, atunci de ce nu era inutilă şi acţiunea promotorilor FFF (şi chiar a lui Lovinescu însuşi), a căror acţiune politică se combina i u cea a lui Maiorescu pentru a da rezultanta evoluţiei societăţii ? I)acă în necesitatea absolută a acestui curs al istoriei este conţinută, **j** a un element indispensabil, acţiunea promotorilor lui, atunci ea i rebuie să o cuprindă şi pe cea a opozanţilor lui, pentru că rezultatul «necesar» final este un compromis între cele două forţe opuse. Pentru a decreta acţiunea celor ce merg într-un presupus «sens al istoriei» utilă şi necesară, iar pe cea a forţelor care merg in sens contrar inutilă, trebuie să coborîm necesitatea istorică la nivelul capriciilor zeilor Greciei antice.

Acest mod de a pune problema — «în situaţia unui decalaj de civilizaţie între două societăţi, există două posibilităţi, fie ca lormele societăţii mai avansate să se impună în cea mai puţin avansată, fie nu, iar prima variantă este în mod necesar adevărată» — este, în realitate, de un radicalism ideologic inacceptabil. E doar o algebră elementară operînd cu nişte semne abstracte, lipsite de

semnificaţie şi corespondent în realitate, şi care ignoră faptul între variantele generice « FFF se impun/nu se impun » există o mulţime de variante intermediare, nesfîrşite circumstanţieri şi compromisuri posibile. Ca şi alte date fundamentale ale analizei lui Lovinescu, acest argument schematic este atît de rigid, încît orice evaluare din perspectiva adecvării la realitate devine imposibilă. Pe deasupra, lăsînd la o parte faptul că Maiorescu nu se opune sincronizării, ci doar susţine un anumit ritm şi o anumită manieră de realizare a ei, Lovinescu îşi contrazice singur concluzia inutilităţii reacţiunii atunci cînd afirmă că tocmai reacţiunea este ceâ care a condus la o manieră de sincronizare fundamental diferită în Rusia, comparativ cu România sau alte ţări răsăritene.

Eu cred, dimpotrivă, că acţiunea lui Maiorescu a fost esenţială pentru dezvoltarea ulterioară a statului român modern. Dacă vom considera că rezistenţa la ideile lui era şi ea necesară istoric, va fi inutil să regretăm faptul că acţiunea lui nu a avut un ecou mai puternic, dar atunci sînt convins că avem toate motivele să regretăm însăşi necesitatea istorică a respectivei rezistenţe.

Dacă vedem, într-adevăr, sensul politic al gîndirii maioresciene în opoziţia la ideologie şi demagogie, în promovarea unor valori de felul lucidităţii, moderaţiei, ordinii şi spiritului constructiv, atunci, chiar şi contrafactual vorbind, un impact mai mare al ideilor lui ar fi putut să bareze sau, cel puţin, să limiteze ascensiunea extremismului, care a bulversat perioada interbelică. Adică exact a acelui extremism care este pus acum, printr-o ironie a istoriei de o calitate îndoielnică, în succesiunea lui Maiorescu.

Din perspectiva analizei de faţă — care alătură încercării de a accede la sensul originar al ideilor lui Maiorescu, interpretarea lor prin grila pragmatic-ideologic — este esenţial faptul că Lovinescu (ca majoritatea adversarilor, în acelaşi timp prea instinctivi şi prea cerebrali, ai lui Maiorescu) vede tiparul junimismului ca fiind «tot atît de ideologic şi de raţional ca şi cel al liberalismului paşoptist, pe care-l combătea» *(ibidem,* p. 192), «o ideologie evoluţionistă fără nici o corespondenţă cu momentul nostru istoric » şi opusă « determinismului social» *(ibidem,* p. 193). Nu cred că e exagerat să presupunem că — deşi împotriva voinţei lui Lovinescu însuşi —

.K castă înţelegere greşită, pe linia lui Ibrăileanu şi Zeletin, a unui Maiorescu — ideolog absolut, pe lîngă cea a presupusului său tradiţionalism şi autarhism, stă la baza percepţiei absurde a unui Maiorescu — precursor al lui Nae Ionescu. Aceeaşi ironie de prost Hiist a istoriei care merge mai departe şi îl face răspunzător pe marele critic direct de ideologia ignobilă a tizului şi continualorului în spirit al fostului său adversar politic din fracţiunea ieşeană (Nicolae, zis şi Nae, Ionescu).

Oricît de straniu ar fi însă acest paradox, istoria poate furniza oricînd şi în orice cantitate alte ironii şi paradoxuri chiar mai speci uuloase. Acelaşi Lovinescu vede în bolşevism « un.principiu de viitor, dacă nu chiar de progres», « o idee anticipată, o formulă de viaţă pe care milioane de oameni o cred formula societăţilor viitoare », formulă care «îşi găseşte justificarea în epoca de tranziţie pe care, din pricina rezistenţei întîmpinate, o impune orice revoluţie socială ; principiile Revoluţiei franceze îşi au originea într-un Bgal regim de teroare » *(ibidem,* p. 283), în timp ce fascismul nu e o anticipaţie, ci o involuţie socială, pentru că înăbuşă spiritul veai ului. De unde se poate înţelege — dacă facem distincţia între societăţile înapoiate, care sînt obligate să împmmute forme, şi societăţile i are ajung la acestea, chiar dacă nu luăm în considerare încurcătui a cu revoluţiile care apar în societăţile evolutionäre — că teroarea comunistă nu exprimă şi nu are drept cauză ideologia respectivă, ii se datorează aplicării ei prea violente.

Dar această aplicare prea brutală se datorează tocmai rezistenţei, reacţiunii care a menţinut societatea în înapoiere şi care a i ondamnat-o astfel să preia şocul implementării principiului « de viitor, dacă nu chiar de progres». Lovinescu ajunge accidental şi pe terenul de argumentaţie al adversarului, dar ratează ocazia de a sesiza că, în conformitate cu propria lui interpretare a Revoluţiei şi statului bolşevic, aplicarea unei ideologii prea «progresiste» într-o ţară înapoiată generează în mod necesar un conflict cu consecinţe dramatice. Lovinescu nu încearcă nici să-şi lămurească de ce tocmai o societate foarte înapoiată ca Rusia adoptă un principiu de viitor atît de «avansat» şi nu se mulţumeşte să îmbrăţişeze spiritul timpului, care în acel moment în Europa era de-

mocrația burgheză. Singura explicație plauzibilă e tocmai com-i pensarea ideologică (prin forme goale) a deficitului de modernitate (de fond cultural, social și economic), care în cel mai bun caz produce doar demagogie și în cel mai rău caz, demagogie pusă în practică - explicație ce îi dă integral dreptate lui Maiorescu.

Ambiguitatea lui Lovinescu în privința comunismului este inevitabilă, în condițiile în care teoria lui trebuia să păstreze o minimă coerență. Oricît de puternică ar fi adeziunea lui personală la democrație și liberalism, el nu are cum să le apere împotriva comunismului, în măsura în care ele sînt și o practică ce se adaugă ideologiei. Formalismul absolut al gîndirii sale (mă refer exclusiv la optica sa din *Istoria civilizației...*) îl obligă să admită că valorile comunismului sînt aceleași cu ale Revoluției franceze și îl împiedică să refuze metoda revoluționară, indiferent de consecințele ei. Intr-o doctrină socio-politică în care nu se face deosebirea între lozinci și realitate, cum este cea a lui Lovinescu, comunismul este irefutabil.

Acesta rămîne, așadar, doar o criză de creștere, o neînsemnată abatere *(ibidem,* p. 280) de la direcția univocă a progresului; cumi nicăieri în procesele istorice - întotdeauna necesare - pe care el le descrie nu apar calități distincte ale obiectelor, era inevitabilă concluzia că singura problemă a sincronizării este momentul desăvîrșirii ei. Nicăieri nu apare eventualitatea ca aplicarea coruptă a principiilor să se cimenteze în forme hibride, îndepărtate de modelul inițial; or, rezultatele finale ale comunismului, ca și alej altor variante politice de sincronizare cu « centrul» civilizator par a dezavua optimismul lovinescian.

Modelul maiorescian conform căruia asimilarea treptată dar în profunzime este singura variantă care permite reducerea continuă a decalajului pare a fi, dimpotrivă, singurul care permite, chiar dacă într-un timp mai îndelungat, o integrare completă. Deși surprinzător pentru cei interesați exclusiv de orarul integrării, Maiorescu se poate dovedi astfel mai «sincronist» decît Lovinescu însuși.

Atotputernica « luptă pentru putere »

Un alt tip de analiză a Junimii și a operei lui Maiorescu este practicat de Sorin Alexandrescu în *Privind înapoi, modernitatea* (Univers, București, 1999). Urmînd o metodă foucauldiană, care elimină din analiza discursului « conceptele clasice de autor, dis- < iplină de studiu, căutare a adevărului» *(op. cit.,* p. 15), Sorin Alexandrescu interpretează ideologia și acțiunea politică a Junimii exclusiv din punctul de vedere al unui grup de presiune (și chiar •i unei grupări a intelighenției) care se luptă pentru putere ; discursul ideologic al Junimii se constituie din încercarea ei de a .ii cede la putere prin spargerea monopolului liberal care a funcționat pînă în 1866.

Ideile junimiste și cele ale lui Maiorescu își pierd astfel orice posibil conținut de adevăr, orice legitimitate venită din sfera adecvării discursului la realitate și chiar orice legitimitate pragmatică pe i ,ire i-ar putea-o oferi eventualele consecințe practice. Pentru că metoda foucauldiană a lui Sorin Alexandrescu, deși refuză în analiza propriu-zisă a junimismului acest tip de evaluare care se raportează la realitate și care poate avea implicații etice tocmai pentru că ține cont de consecințele practice ale ideilor, începe doar după ce l-a luat ca de la sine înțeles faptul că liberalii promovau modernizarea țării, ceea ce implică, de asemenea, că Junimea nu numai i a «se împotrivește din răsputeri acestei democrații de sorginte lilierală», dar ea contestă chiar modernitatea și se constituie într-o I viguroasă rezistență la aceasta» *(ibidem,* p. 6).

Lăsînd deoparte caracterul discutabil al metodei în sine, mi se pare important să relevăm aici erorile de interpretare (unele grave, altele de nuanță) pe care le favorizează sau chiar le solicită aplicarea ei pînă la capăt și cu exigența prestabilită de a ajunge la • oncluzia antimodernismului junimist.

Astfel, este exagerată lupta Junimii și a lui Maiorescu împotriva epocii anterioare lui 1866 și a culturii ei, în scopul dobîndirii puterii prin identificarea cu regimul lui Carol I: «Privit din pers-

spectiva opțiunilor strategice, pare „logic" și „bizarul" lapsus al lui! Maiorescu, ignorarea de către el a oricărei culturi anterioare. „Junimea" consideră că anul începutului României noi este „1866" (și nu „1848" sau „1859") » *(ibidem,* p. 59), deși la pagina 84 se susține, în mod justificat, că « se poate vedea limpede că junimiștii situau în acel an [1857, anul programului divanului ad-hoc, *n. a.],* și nu în 1848 sau 1859, începutul României moderne».

De asemenea, dacă opoziția față de liberalism s-ar justifica doar prin regulile concurenței pe piața politică, dacă e adevărat că « junimea" produce, deci, un *contra-program* care generează o polarizare a întregii vieți culturale și politice: conservatori *versus* liberali» *(ibidem,* p. 59), atunci ar fi greu de explicat repetatele revendicări ale lui Maiorescu de la liberalism, însă de la începutul carierei lui politice, în discursul din 12 martie 1872. Căci, dacă sarcina discursului Junimii era, într-adevăr, doar aceea de a smulge monopolului liberal o parte a puterii, mai susceptibilă de succes părea varianta afirmării diferenței ideologice față de monopol, deși — e drept - în multe situații similare monopolul a fost destrămat din interior. Totuși, din punctul de vedere exclusiv al luptei pentru putere, mișcarea lui Maiorescu nu putea fi decît riscantă (mai ales față de electorii și politicienii clasic conservatori, de care la acel moment încă depindea integral), astfel că nu este exclus ca Maiorescu, pe lîngă interesele conjuncturale ale unei lupte politice, să fi avut chiar și convingeri liberale.

Desigur, oricare dintre ideile sau principiile maioresciene poate suscita astfel de analize, și fiecare din ele va sublinia încă o dată precaritatea metodei în cauză. Este celebra «impersonalitate » a lui Maiorescu doar o strategie de putere menită să dea valoare obiectivă ideilor lui, sau o putem considera și ca o consecință a schopenhauerianismului său și parte a separării dintre politică și cultură, dintre public și privat, cu alte cuvinte, parte a unui demers « civilizator » nefinalizat nici astăzi ?

Discursul junimist despre autonomia artei și științei este văzut nu numai ca o sincronizare cu cultura occidentală, dar și ca o încercare de spargere a «alianței anterioare dintre inteligența și partidul liberal» — Maiorescu « vorbește, deci, în numele întregii

părți junimiste a inteligenției, ca *ideolog* al grupului»*(ibidem,* p. 77), prin urmare, nu în numele celei asociate liberalilor. Dar dacă vom defini inteligența ca «o fracțiune din clasa dominantă care nu participă la conducerea societății » *(ibidem,* p. 50), fonnată, de regulă, din intelectuali frustrați din această cauză (și a căror frustrare alunecă ușor într-o periculoasă demagogie), atunci va trebui să admitem că Maiorescu era categoric împotriva ei. Singura inteligenție din sînul Junimii în numele căreia Maiorescu ar fi putut să vorbească este cea a tehnocraților (care, în definiția cu care operează Sorin Alexandrescu, constituie o a doua componentă de bază a inteligenției, pe lîngă intelectualii «puri»), dar statutul și luncția acestora erau prea incerte pentru a substanția o astfel de explicație, incertă fiind chiar ponderea inteligenției în rîndurile grupării.

Deși afirmă că, spre deosebire de intelectuali și tehnocrați, « cadrele și politicienii fac parte dintr-o fracțiune a clasei dominante care participă la conducere, și nu din inteligenție » *(ibidem,* p. 51), autorul consideră că, la începuturile ei, Junimea « era pur și simplu un grup organizat al inteligenției» *(ibidem,* p. 54) și că «Maiorescu vorbește în *numele* inteligenției *(„noi",* cei ce alcătuim *Direcția noua) » (ibidem,* p. 86). Or, este evident că apartenența la inteligenție nu este dată de faptul de a se afla sau nu la putere, ci mai ales de o condiție socială, materială și ideologică. Nu este oare hazardat să calificăm drept «inteligenți» niște aristocrați nu răspopiți, precum unii dintre apostolii socialismului, ci avînd conștiința împăcată în privința originii lor (dintre care unii nici măcar nu prea doreau puterea, precum Pogor sau Negruzzi), și chiar pe un burghez ca Maiorescu, ajuns rector la doar 23 de ani ? Statutul social al aristocraților grupării și, respectiv, ascendentul intelectual considerabil al lui Maiorescu îi destina clar unui rol politic activ, iar dacă în momentul inaugural al Junimii ei încă nu-l dobîndiseră, lucrul se datora exclusiv tinereții lor; or, nu cred că vîrsta e un criteriu rezonabil pentru definirea inteligenției.

Evident, există o strategie de grup pentru a accede la putere, d.ir e de discutat dacă ea este atît de importantă în constituirea

sensului doctrinei junimiste (în special, a doctrinei lui Maiorescu) și dacă este tipică inteligheției (de altfel, însuși autorul, în cadrul unei analize foarte interesante a subgrupurilor Junimii, afirmă că inteligheția română se constituie doar odată cu separarea intelectualilor junimiști în astfel de subgrupuri).

In general, nu e deloc limpede pe cine reprezintă, în lectura lui Sorin Alexandrescu, Junimea și Maiorescu. Discursul lor ar face auzită vocea boierilor mai mici sau mai mari, ca și a inteligheției, deși în altă parte se afirmă că « doar o neînțelegere la nivelul analizei a putut acredita ideea că junimismul „reflectă" interesele „burgheziei și proprietarilor de pământuri" » *(ibidem,* p. 78) ; mai mult chiar, se susține că « Maiorescu și Eminescu afirmă necesitatea unei alianțe între aristocrație și inteligheție împotriva dușmanului comun, burghezia» *(ibidem,* p. 86). Or, aceasta este o gravă eroare în ceea ce-l privește pe critic. Cum am arătat deja vorbind despre viziunea socio-politică a lui Maiorescu și despre ideile sale asupra învățământului, criticul nu numai că se declară burghez, dar militează pentru crearea unei burghezii puternice, singura care poate da un fundament social și economic statului constituțional și care îi poate asigura stabilitatea politică *(Discursul* din 21 și 22 ianuarie 1876).

Criticînd funcționărimea și mulțimea avocaților, Maiorescu nu vizează atît tehnocrații, fie ei și afiliați liberalilor, sau profesiile liberale ca atare, nici birocrația indispensabilă unui stat modern, ci acea birocrație care ajunge să paraziteze statul pentru că activitatea ei, neintegrată într-un mecanism echilibrat, îi permite să folosească resorturile puterii în interes propriu. E vorba și de birocrații efectivi, dar mai ales de cei aspiranți - adică de inteligheția fie parazitară, fie revoluționară și demagogică pe care o producea supradimensionarea grotesca a Facultății de Drept (de fapt, celelalte secții aproape că lipseau, iar puținele locuri de la Litere, de exemplu, erau ocupate aproape exclusiv tot în vederea unui transfer ulterior la Drept).

Astfel că nu se poate proba nici faptul că el ignoră munca nonmanuală, cum susține Sorin Alexandrescu *(ibidem,* p. 70), nici că, spre deosebire de Carp, nu și-ar da seama că, pentru a avea sens,

formele trebuie să fie precedate, logic și cronologic, de muncă sau .ivere : « Maiorescu nu ajunge la acest nivel al explicației, cel mai important, în opinia mea, pentru că doar aici se pune problema unei relații generative între „profunzimea economică" și „suprafața"socială » *(ibidem,* p. 66). Dimpotrivă, Maiorescu afirmă limpede că, pentru a resorbi nenumăratele forme ale civilizației .ipusene care au inundat țara, « un singur mijloc ne este dat aici: munca cinstită, și clasele culte, cărora în prima linie le este încredințată introducerea nouălor forme în viața reală, sînt cele dintîi chemate la muncă cinstită» *(Opere,* voi I, ed. cit., p. 267), iar în discursul deja citat, el se referă insistent la burghezie ca la o clasă productivă, care muncește, « acea clasă influentă a burghezimii, oarecum o aristocrație a talentului, a muncei oneste și a averii» *(Discursuri parlamentare,* ed. cit., p. 241), și la necesitatea ca averea reprezentanților burgheziei, « prudent agonisită, să fie o garanție a stabilității neapărat trebuincioase unui stat» *(ibidem,* p. 241).

In continuare, Maiorescu critică situația din România, comparativ cu modelul pe care ar trebui să-l urmeze : « O observare generală ce se poate face asupra averilor particulare în toate statele europene este că avuția din zi ce merge se acumulează la clasa de mijloc, adecă la fabricanți, comercianți, industriali, iar averea teritorială a clasei aristocratice scade, dacă cei ce fac parte din aristocrație nu sînt prinși de același curent de muncă, fără de care astăzi nu se mai poate dobîndi nici susține averea. Acesta e curentul timpului. La noi ce s-a întîmplat?» *(ibidem,* p. 251). Motivul acestui presupus handicap al lui Maiorescu față de Carp ar fi acela că el este un ideolog (chiar unul «premodern», crede Sorin Alexandrescu), pe cînd Carp este un politician pragmatic, care se inspiră din realitate ; această explicație e însă dezmințită tocmai de prezența muncii în ideologia maioresciană, și nu numai ca element cu relevanță etică, ci și ca factor social și de dezvoltare în general.

Măsura de sprijinire a dezvoltării burgeziei (prin lărgirea învățământului real și, în paralel, a celui rural) pentru care Maiorescu i rebuie să se lupte - paradoxal, și cu unii liberali - readuce în discuție fundamentul ideii că el ar reprezenta un conservatorism

coerent în lupta cu un liberalism la fel de nechestionabil: « Maiorescu propune acum, față de programul liberal, să se facă distincția între politică și cultură și, deci, să se boicoteze instituțiile liberale, confonn principiului că este mai bine să nu se ocupe deloc un post la universitate, decît să fie deținut de un incompetent. Cu alte cuvinte, „Junimea" creează în același timp *teoria și practica contestării liberalismului» (ibidem,* p. 60). Or, dacă ținem seama de labilitatea învățământului din epocă, probabil că era preferabil ca o catedră să rămână neocupată sau chiar să fie desființată decît să « contamineze » tot restul instituției; în contextul respectiv, esențial era începutul, iar acest argument ar putea contrabalansa ipoteza că universitatea, ca instituție prin excelență liberală, ar fi fost o țintă de atac naturală pentru Maiorescu.

Competența promovată constant de Maiorescu e o valoare suficient de «liberală» pentru a conchide că el nu atacă orice instituție liberală doar fiindcă e liberală, așa cum nu atacă nicidecum liberalismul ca atare, principiile și valorile liberale, ci doar metoda brutală de a le implanta și, mai ales, demagogia și practicile veroase pe care aceasta le-a ocazionat în epocă. Teoria maioresciană contestă doar excesele ideologice ale liberalismului românesc (pe care le explică prin lipsa fondului social și economic), militând în același timp pentru modernizarea durabilă și implementarea liberalismului pe calea reformelor, iar nu a « revoluției». E o nuanță esențială.

Unde se află modernitatea ?!

De fapt, unde putem căuta cu mai multă îndreptățire înțelesul acestor idei și practici ale junimiștilor în general și ale lui Maiorescu în special ? Sigur că Junimea a fost și un grup de presiune care a luptat pentru putere, dar acestei explicații i se pot adăuga și altele, paralele. Competența, de exemplu, poate fi un instrument prin care Junimea se face necesară vechilor conservatori, însă atașamentul față de această valoare are și o semnificație

umană și socială, pe care analiza de putere i-o anulează. In același mod, un conținut uman sau cognitiv ar putea primi toate celelalte lei maioresciene, inclusiv teoria FFF. Paradoxal e faptul că tocmai acest tip de analiză « de putere » trece nu doar pe lîngă semnificațiile etice, dar și pe lîngă cele politice, în măsura în care politica implică responsabilitatea. Și, inevitabil, conotațiile etice lor rămîne a fi atribuite arbitrar, în afara analizei și în funcție de șabloanele aflate în circulație : Maiorescu-conservator și antimodernizare *versus* liberalii-progresiști și promodernizare.

Eliminarea autorului din discurs nu se face fără riscuri. Dacă acceptăm interpretarea discursului Junimii ca un discurs de grup, «lupă modelul propus de Sorin Alexandrescu, riscul confuziei este | onsiderabil. Multe dintre interpretările pe care eu le-am respins pentru Maiorescu sînt, desigur, valabile pentru alți membri ai |iinimii; dar nici o individualitate din grup nu poate fi foarte clar percepută deoarece Sorin Alexandrescu nu face distincții în intenorul Junimii în funcție de persoane și idei personale, ci creează Boar o tipologie a rolurilor (Maiorescu-ideolog, Carp-politician, I'aiunescu-intelectual).

în plus, deși acest tip de analiză pretinde că nu conferă vreo . o notație negativă luptei pentru putere, în mod necesar se va a|unge la un astfel de rezultat, căci semnificația ideilor e luată tot din interpretarea lor ca rezultat al unor acțiuni umane (ale unei umanități dezindividualizate), dar al unor acțiuni care exclud orice alt resort în afară de dorința de putere. In mare parte, eroi ilc de percepție pe care cred că le-am identificat în analiza de mai sus se datorează acestei adevărate «terori» a metodei, dar și valorizărilor prea schematice la care predispune metoda «luptei totale pentru putere », refuzîndu-i-se tocmai asemenea concluzii etice.

O astfel de concluzie, destul de îndoielnică, pe care Sorin Alexandrescu o anticipează în prefața volumului, este aceea că modernitatea se naște în România doar în perioada interbelică. Modernitatea, văzută ca «autonomie a individului și construcție de sine în deplină libertate » și « ca atitudine pragmatică, raționalism, luciditate, calcul financiar, sentimente solide dar pedestre, lipsă de afinitate cu arta, demitizare a sublimului, cinism» *(ibidem,*

p. 7), devine actuală în România odată cu declarația lui Eliad « cum că generația lui a fost prima generație în România căreia s-a acordat - doar vreo 20 de ani - libertatea de a se ocupa *â* sine, și de cultură, și nu de emanciparea claselor de jos. Un ma[J] fest de generație care ar trebui văzut mai curînd ca o atestare nașterii - tardive - a spiritului modern, în sens filosofic, în România» *(ibidem).*

Or, tocmai definiția individualistă a modernității nu se verifică pe Eliade și ceilalți « furioși» interbelici, dar se verifică în mare măsură pe Maiorescu. Exaltarea individualității creatoare are prea puțin de-a face cu individualismul atîta timp cît ea e văzută sub specia unei autenticități vitaliste și misticoide, imposibil de conciliat cu societatea. In fapt, această campanie împotriva valorilor «burgheze» ale mediocrității este fundamental antimodernă **și** antiindividualistă (conform definiției de mai sus). Pentru că **el** refuză multiplicarea sensurilor ce decurge din autonomizarea individului, refuză societatea modernă care instituie opoziția public-privat și care nu e interesată de valoarea intrinsecă a omului (ceea ce, sub aspect uman sau cultural, poate fi regretabil, dar, sub aspect politic, este condiția necesară a unui sistem democratic), cjj doar de ipostazele lui sociale, instituționalizate. Eliade, Noica, chiar și Cioran, indiferent cît de moderniști ar fi în stilul lor da viață, sînt apologeții unei societăți tradiționale organice, capabilă să ofere individului sensul ultim al existenței sale. Dacă Eliade, de exemplu, ar fi fost individualist, atunci punctul lui de plecare aa fi trebuit să fie creația lui personală (ceea ce nu implică nicidecum apolitismul sau izolarea în turnul de fildeș), și nu creația românească în general și cea a generației sale în particular.

Intr-unul din romanele lui Eliade, *Pe strada Mîntuleasa,* Sorin Alexandrescu decelează ca miză principală dilema lui « cum **si** acționezi într-o societate totalitară, ca intelectual, sau ca cetățean care nu face parte din cadrele ei, pentru a-ți atinge scopurile proprii, cognitive dar și moral-metafizice, manipulând acest totalitarism fără a te lăsa manipulat de el» *(ibidem,* p. 224) - o temă care l-ar înrudi cu postmodernii șaizeciști sau optzeciști, de exemplu, Mircea Nedelciu. Din păcate, însă, Eliade pune problema (nu nuJ

mu în tinerețe, ci și în perioada exilului) și invers: oare creația și autenticitatea individului nu sînt favorizate de structurile sociale)\ politice totalitare ? Eșecul democrației de a oferi un sens sacru vieții umane nu trebuie oare corectat în această direcție ?

Dimpotrivă, competența promovată de Maiorescu, ca merit individual omologat social, este adevărata monedă de schimb a modernității. Disocierea netă pe care el o face întotdeauna între . sistența publică și cea privată este singura care poate produce londițiile formale ale egalității între oameni. Biografia lui ne olcră o imagine adesea surprinzătoare : pe lîngă persoana publică binecunoscută, descoperim un Maiorescu care se gîndea la sinu- | idere sau care, la mai mult de 40 de ani, dorea să emigreze în America. în contrast cu omul public, îl vedem adesea neliniștit, nesigur sau descurajat, însă el, spre deosebire de tinerii furioși mierbelici, refuză să-și proiecteze fantasmele personale asupra so- | ictății. Aceasta este existența lui privată, pe care nu simte niciodată nevoia să o salveze prin revoluții spiritualo-politice. Atunci . nul autonomizarea individului îl lasă pe acesta fără un sistem universal de referință pentru valoarea lui personală, se naște automat alternativa: fie mediocritatea socială este asumată, fie individul încearcă să refacă acel sistem unic de referință, ceea ce conduce firesc la totalitarism.

Continuînd, în evaluarea generației *Criterion,* pe linia unei alte mei ode decît cea foucauldiană, Sorin Alexandrescu o consideră icprezentanta unui modernism etic ce se opune celui estetic. **Probabil** că scriitorii precum Eliade sau Cioran sînt considerați a **I** cel mai aproape de depășirea canonului estetic ce domină literali II **a** română de la Maiorescu (mai apoi prin Lovinescu, Călinescu i)i Manolescu), depășire pe care autorul o solicită. Aici își face însă apariția un complex de semnificații între care relațiile de coerență n.iu compatibilitate rămîn greu de stabilit. Eliade și Cioran sînt « moderniști într-un sens, dar anti-moderniști în altul, ei nu s-au putut împăca cu modernitatea României, deși au făcut totul pennii **a** o promova» *(ibidem,* p. 12) - o contradicție ce ar impune o definiție contradictorie a modernității, dar aceasta nu apare nicăieri. I ontradicția pare a se rezolva prin aceea că ei « reușesc totuși să

depășească pragul spre postmodernism» *[tindem,* p. 13); dar î acest caz se ivește problema recunoscutei neutralități etice a post modernismului, ca și a inapetenței sale pentru soluțiile destul d « tari» pe care cei doi le promovau în tinerețe și pentru patetism*f* în care s-au sublimat ele mai tîrziu.

In ansamblu, discuția asupra modernității, așa cum se configurează ea aici, pare definitiv condamnată la mișcare în cerc, dacă nu chiar la contradicție : esteticul a fost mereu privit ca un refugiu **I** democrației în fața terorii totalitare, dar autonomia lui a fost men ținută artificial atîta timp tocmai din pricina slăbiciunii societăți' civile. Motivul ar fi acela că idealul lovinescian al societății inter belice a fost dominat de « *modernismul estetic, nu de modernitatea socială»,* iar perenitatea canonului estetic se datorează dezbaterii absurde «modernism versus tradiționalism», în locul democra tizării efective a societății: « Sterila dezbatere despre „ce societate ar trebui să avem" a înlocuit analiza și îmbunătățirea celei existente. *In contra direcției de astăzi în cultura română,* din 1868, a permanentizat lupta cu „vițiul radical, neadevărul" și cu „lipsa de orice fundament solid pentru formele din afară ce le tot primim". Actualitatea acestor aserțiuni la sfârșitul anilor treizeci, ca și acum de altfel, în anume cercuri naționaliste, este semnul unei nefirești, chiar dezastruoase blocări istorice» *(ibidem,* p. 153).

Așa încît, pînă la urmă, tot Maiorescu pare a fi de vină și pentru blocarea în ideologic în dauna practicii (deși textele lui n spun altceva), așa cum tot el a fost găsit vinovat și pentru autarhismul naționalismului românesc ulterior, inclusiv cel interbelic (căruia, paradoxal, i s-au subsumat chiar cei considerați aici promotori ai modernității). Mai rezonabil mi se pare însă să considerăm că deficitul istoric al bazei sociale și economice a modernității în România este cauza vulnerabilității ei ideologice și, în consecință, politice. Dacă admitem acest lucru, va trebui să privim cu rezervi ideea că «României i s-a furat modernitatea» *(ibidem,* p. 340) de către comunism și să înclinăm mai degrabă înspre convingerea că forma dură a comunismului românesc n-a făcut altceva decî să sancționeze acest deficit de modernitate, în raport nu numai cu Occidentul, ci și cu centrul Europei.

Prezenta lui Maiorescu

Poate că n-ar fi lipsit de interes să interpretăm unele probleme românești actuale prin prisma ideilor politice ale lui Maiorescu și chiar să prefigurăm soluții. Să luăm, de exemplu, în discuție disputa recentă asupra regionalizării. Principiul în sine e cît se poate de rațional, iar efectele lui sînt dezirabile. Comunitățile ar trebui să aibă dreptul de a decide în problemele lor specifice și, în principiu, o decizie ar trebui să fie cu atît mai legitimă și mai eficientă, cu cît e mai aproape de problema pe care ține să o rezolve. Dar este o astfel de măsură și oportună, în contextul posibilităților concrete existente ?

în mod evident, doar oportunitatea momentului adoptării acestei măsuri merită pusă în discuție. Oportunitatea principiului pare indiscutabilă, iar faptul că oportunitatea dezbaterii însăși a lost contestată de înalte voci politice, și încă pe un ton arogant, este cît se poate de regretabil și, din păcate, caracteristic atmoslerei politice din România. Dezbaterea este absolut necesară și, pe lîngă clarificarea conceptului în cauză, ea ar trebui să atingă atît problema șanselor reale pe care România le poate oferi acum regionalismului, cît și pe cea a efectelor ce se pot sconta în mod iczonabil. Cu alte cuvinte, în ce măsură putem conta pe o transpunere fidelă în practică nu numai a aparențelor, ci și a conținutului propriu al principiului ?

Pentru că, pe linia logicii maioresciene, s-ar putea argumenta oricînd că lipsește fondul necesar acestei noi (re)forme politice. Aceasta presupune o organizare specifică a fiecărei regiuni în funciic de obiective specifice, potențial de dezvoltare specific etc. Dar asia presupune, mai departe, interese specifice clar conturate și o disponibilitate semnificativă de implicare în treburile publice și la ,n est nivel regional, în plus față de participarea la nivel local și Rațional. Or, experiența ultimilor 13 ani ne arată că existența acestei disponibilități e cu totul problematică. Chiar și în Transilvania, în ciuda avansului de care se bucură, există o apatie mar-

cată față de problemele comunității; or, regionalismul ar trebui să fie o soluție globală.

Eșecurile majore ale ultimilor zece ani de administrație din mari orașe transilvane, precum Cluj sau Brașov (ca și din centre urbane aparținînd altor regiuni), plasează proiectul regionalizării într-o ambianță crepusculară în care e greu de spus dacă predomină luminile sau umbrele. Pentru că aceste eșecuri sînt drastice. Poate nu mai drastice decît eșecurile la nivel național dar, din cauza domeniului de definire mai restrîns, ele sînt mai vizibile, mai frustrante și mai greu de înțeles sub aspectul ineficientei mecanismului deciziei. In orașe — se spune — cu tradiții « occidentale » multiseculare, administrarea la nivelul minimei decente este doar o aspirație minoritară, fără mari șanse de împlinire.

Merită să amintesc sumar cîteva aspecte edificatoare. In aceste orașe, ca și în celelalte, comunitatea are mari dificultăți în a se constitui și în a funcționa. Se construiește complet anarhic ; orașul nu are, în urbanism ca și în alte domenii, o minimă coerență în viziunea sa asupra viitorului; comunitatea umană din care se constituie nu e capabilă, uneori, nici să impună minima convenție a aspectului estetic-socializant al clădirilor; din această cauză, multe imobile sau amenajări urbanistice par, la modul cel mai grosier, pur utilitare, construite cu indiferența celui care, preocupat doar de propria supraviețuire, nu are disponibilitatea de a se gîndi și la ceilalți.

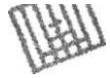
Ca și în alte părți ale țării, serviciile publice sînt în descompunere. «Descentralizarea» lor se face haotic ; companiile de stat se afundă în ineficientă pentru că orașul (la fel ca guvernul) nu poate asigura un act de administrație eficient și, de regulă, această situație nu primește o soluție rațională, precum privatizarea sau concesionarea. Falsele soluții care ajung să fie adoptate pot fi comparate doar cu modul anarhic în care țăranii s-au retras din CAP-uri în 1990. Este nu doar eșecul colectivismului, ce poate fi motivat oricînd prin caracterul corupt al proiectului comunist, ci ratarea social-comunitarului ca atare. Indivizii regresează pînă la un nivel ușor ameliorat de *homo homini lupus,* înaintea unui contract social funcționa! urmînd ca societatea să se constituie ulterior,

intr-un viitor greu previzibil; de aceea, proiectele de dezvoltare și de armonizare socială sînt ca și inexistente.

Nici măcar blocurile mici, care adăpostesc 20 de familii, în i iuda omogenității sociale destul de ridicate, nu pot de multe ori \.i găsească soluții comune, raționale la problemele curente. Locatarii se debranșează pe rînd de la furnizorii falimentari; își '.ubcontractează gaz unul altuia și sparg toți pereții pentru a monta i entrale individuale; își montează apometre pe rînd, astfel încît cei rămași la urmă plătesc sume grotești; iar după ce un număr important de cetățeni și-au pus centrale de apartament (în timp ce guvernul amenință cu interzicerea lor), apare și un proiect, de-acum inutil, de eficientizare a fostei regii sau de contorizare corectă a serviciilor prestate etc, etc. Nu sînt oare toate acestea mai degrabă o simplă neputință de a acționa în comun decît un individualism normal și benefic ? Și nu ar fi oare inutil ca aceasta să fie extinsă de la nivel local la nivel regional ?

Există orașe de sute de mii de locuitori care au mari greutăți în a produce chiar și o banală cronică de film sau de teatru, cu atît mai mult proiecte culturale sau sociale mai elaborate. Critica nu vizează, desigur, nivelul intelectual al locuitorilor, nici măcar puținătatea resurselor materiale, ci tocmai această incapacitate congenitală de a dezvolta proiecte colective, de a participa la o cultură comună. Ca urinare, pare greu de presupus că locuitorii acestor orașe vor mai găsi resurse pentru a participa și la viața unei comunități regionale.

S-ar putea argumenta că România funcționează totuși la un anumit nivel și că, în consecință, o regiune mai dinamică ar putea, avînd autonomie, să se dezvolte mai accelerat și să se transforme într-un factor stimulator și pentru celelalte regiuni. Chiar în acest punct însă poate deveni vizibilă suprafața care desparte și unește în același timp conservatorismul și pragmatismul. Atîta timp cît situația de față își găsește cu greutate un echilibru stabil, identificîndu-și la fel de stîngaci un principiu intern care să-i asigure reproducerea, nu este sigur că acesta poate fi transferat asupra altor niveluri, aparent compatibile. Democrația și economia de piață aproximative din România de azi sînt doar produsul unei conjuncturi, în mare parte internațională; ele sînt succesoare și



continuatoare « din oficiu » ale vechiului regim, care mai degrabă a dispărut de la sine decît a fost eliminat de un proiect coerent.

Astfel că o dificultate evidentă apare la nivelul stabilității politice. Iar faptul că grosul retoricii care se opune regionalismului ține, din păcate, de un naționalism primitiv, ce agită teorii conspirații oniste și pericole externe sau interne, nu ar trebui să se răsfrîngă negativ asupra pertinenței teoriei conservator-pragmatice, care înțelege să reformeze treptat, în limitele ordinii existente (văzute, pe de o parte, ca prioritară, iar pe de altă parte, ca o stare de fapt imposibil de cuantificat și diagnosticat exhaustiv). Logica maioresciană constituie un contraargument de principiu la introducerea acum (dar nu și la introducerea în viitor) a regionalismului, indiferent dacă el este conceput preponderent ca soluție de dezvoltare sau ca soluție pentru relații interetnice mai bune ; aceeași logică impune însă elaborarea condițiilor necesare (fondului) introducerii lui.

Oricum, putem presupune după o logică simplă că, dacă e adevărat că centralizarea statului ce a urmat Marii Uniri a fost nefericită și sub aspectul tensionării relațiilor interetnice, de aici nu urmează nicidecum în mod necesar că regionalizarea imediată ar fi acum o soluție pentru eliminarea acestor tensiuni (în măsura în care ele mai există). Din perspectivă maioresciană, problema ar trebui să fie aceea de a duce echilibrul existent dincolo de pragul critic nu numai sub aspectul relațiilor interetnice, ci în toate privințele (de fapt, celelalte privințe pot fi - și eu cred că sînt - mult mai importante decît relațiile interetnice). în momentul actual, echilibrul instabil de care avem parte se definește pe domeniul întregii țări. Logica « evoluționistă» ar cere deci ca, în acest cadru dat și necesar al administrării naționale unitare, să se meargă de la simplu către complex, adică de la consolidarea localităților spre cea a regiunilor; astfel, lărgirea consistentă a autonomiei locale ar fi următoarea etapă firească a dezvoltării. Maiorescian vorbind, regionalizarea ar trebui adoptată doar atunci cînd ar exista un fond capabil să o susțină. Ea ar trebui să fie mai întîi consecința unor soluții de bază economice, sociale și politice, care acum nu l există, și doar apoi furnizoarea altor soluții, mai fine si mai com-

plexe. In această viziune pragmatică, experiența celorlalți devine relevantă, și am putea să ne întrebăm de ce majoritatea țărilor occidentale au adoptat soluții similare doar după decenii de dezvoltare economică, socială și politică accelerată, și nu imediat după cel de-al doilea război mondial.

Tot pe tema stabilității s-ar putea dezvolta o paralelă între, pe de o parte, atitudinea pragmatică a lui Maiorescu opunîndu-se categoric acuzațiilor de corupție aduse guvernului liberal proaspăt înlocuit (deși el însuși și colegii lui de guvern conservator fuseseră victimele unei aberante acuzări în bloc, iar faptele de corupție ale liberalilor erau notorii) și, pe de altă parte, acuzațiile aduse de guvernul Ciorbea nu adversarilor, ci partenerilor de guvernare. Paralela poate părea, din această cauză, forțată, dar, din perspectiva riscului de instabilitate, acuza la adresa adversarilor în contextul politic foarte labil de atunci poate fi comparată cu acuzarea partenerilor de guvernare de acum. Cu atît mai frapante sînt însă absurdul și lipsa de pragmatism ale acestei ultime inițiative, rezultat al ipostazierii fanatismului ideologic ca unică resursă politică.

Firește, corupția esté la fel de scandaloasă indiferent de contextul în care apare, dar măsura politică a acuzării adversarilor sau partenerilor nu poate ieși din cadrele demagogiei. In general, i ampaniile anticorupție care nu pot produce ca rezultat concret ilccît zdruncinarea cadrului instituțional și politic altfel capabil să reducă în timp gradul de corupție nu ilustrează decît o crasă neînțelegere a politicului; în plus, campaniile anticorupție cu tentă mistică, de felul celei promovate de Victor Ciorbea, nu denotă decît o crasă neînțelegere a modernității ca existență desacralizată a omului.

Adevărata soluție e consolidarea instituțiilor (o soluție promovată constant de Maiorescu, în particular sub aspectul separării puterilor și inamovibilității magistraților). In absența ei, ritualurile medievale de exorcizare a «Satanei» nu pot avea vreo utilitate pievizibilă, așa cum nu au nici spectacolele mediatice de felul i elui montat înjurul dizolvării Consiliului General al Bucureștiului. Astfel de *show-xxn,* departe de a da vreo lovitură corupției, ciliar o încurajează, în măsura în care instituie arbitrariul; sin-

gurele destinatare ale unei asemenea lovituri sînt instituţiile democratice, ale căror prerogative sînt uzurpate de puterea exei cutivă. Mecanismul obiectiv al legii este înlocuit cu voinţa per-t sonală arbitrară, în bună tradiţie « românească » ; iar rezultatul este o falsă sancţiune pentru consilierii corupţi (în fapt, mai degrabă o încurajare să-şi mute corupţia în alte zone) şi o gravă nedreptate faţă de cei necorupţi. Avem aici un caz tipic pentru uşurinţa cu care demagogia poate să deturneze radical sensul unei acţiuni.

O altă temă adecvată acestei paralele este cea a supralegiferării, ca simptom al lipsei de autoritate şi eficienţă reală a legii. România are numeroase norme legale care nu se aplică (nu discutăm acum neaplicarea preferenţială rezultată din corupţie, ci neaplicarea de principiu). Cauzele sînt diverse dar, în principal, e vorba de faptul că instituţiile care ar trebui să aplice reglementările nt| reuşesc să sesizeze caracterul universal şi obiectiv, suprapersonal al normei. In România, chiar instituţiile a căror menire este aceea de a aplica legea sînt primele care o subminează: Poliţia anunţă că de Ziua Femeii şoferiţele nu vor fi amendate, iar ministerul de Finanţe anunţă că în primul an de aplicare a impozitului global nu vor exista sancţiuni (ceea ce nu înseamnă că noua reglementare şi sancţiunile aferente nu puteau fi introduse progresiv, dar gradarea trebuia să facă ea însăşi obiectul unei reglementări obiective şi transparente, iar nu să fie abandonată teritoriului mlăştinos al bunului plac administrativ).

La acest nivel, confuzia totală în privinţa statutului legii nu poate avea decît urmări dramatice. Se creează astfel un cerc vicios, lipsa de substanţă şi de consecinţe a legilor generînd, compensatoriu, alte prevederi, mereu mai desprinse 'de realitate şi chiar mai greu de aplicat, iar pe termen lung, discreditarea din ce în ce mai accentuată a ideii de lege.

Să analizăm, spre comparaţie, atitudinea lui Maiorescu. El opune legii demagogice şi inaplicabile a învăţămîntului un proiect realist, puternic reformator, dar integral aplicabil. Maiorescu se opune reformei Constituţiei pentru că principiile ei nu fuseseră încă puse în practică, în condiţiile în care reforma nu avea în vedere o schimbare de viziune, înlocuirea principiilor în vigoare

i u altele, ci pur şi simplu viza bifarea unui nivel superior de demoi r.iţie şi dezvoltare - evident, doar pe hîrtie, de vreme ce nivelurile inferioare nu fuseseră încă parcurse.

Principiile Constituţiei din 1866, care nu fuseseră încă puse în practică în 1881, cînd liberalii voiau s-o reformeze, şi a căror apli i are o dorea Maiorescu, sînt, printre altele, reforma învăţămîntului, mai ales în sensul generalizării lui, şi separarea puterilor în stat •rin inamovibilitatea magistraţilor şi descentralizare. El critică aspru lipsa reformelor concrete, care fusese motivată anterior prin pioblemele externe, dar care în 1881 nu mai putea fi justificată. I'ideii ideologiei lor, liberalii încercau să impună schimbările de sus în jos, să compenseze lipsa reformelor administrative prin lărgirea bazei electorale.

Dar, argumentează Maiorescu, nici măcar problema limitată a mecanismului politic românesc, îndeosebi din punctul de vedere al eficienţei şi stabilităţii lui, nu putea fi rezolvată astfel, pentru că ea provenea, în realitate, dm lipsa de independenţă a electoratului ; de unde şi preocuparea lui obsesivă pentru învăţămînt, deopotrivă ca mijloc de emancipare şi ca producător de autonomie socială. Răul fundamental al sistemului politic, spune Maiorescu, este lipsa de independenţă a electoratului, ceea ce naşte « guvernai nentalismul», adică formarea Parlamentului în funcţie de guvernul desemnat arbitrar. După cum ştim, acest guvernamentalism .r va perpetua de-a lungul perioadei interbelice pînă la aservirea Parlamentului de către Carol al II-lea. In fapt, uşurinţa cu care I arol al II-lea a anihilat instituţiile democratice ale epocii este, piobabil, explicabilă doar prin guvernamentalism, ca simptom al i Iracterului incert al democraţiei interbelice, şi prin lipsa de independenţă a alegătorului - răul « originar ». Or, acest rău nu putea li remediat fără aplicarea măsurilor «de fond» propuse de Maiorescu ; oricît de importantă ar fi funcţia didactică a votului universal asupra căreia insistau liberalii, ea nu a putut să împiedice desfiinţarea de fapt a parlamentarismului nici la 20 de ani de la introducerea acestui tip de vot.

Fără îndoială, opoziţia lui Maiorescu la reformarea Constituţiei ≺• bazează pe propria lui viziune asupra reformei, concepută prin

prisma teoriei FFF sau, în tennenii clasici dar iară prea multă substanță în care se pune problema de obicei, pe « conservatorismul» lui. In acelaşi timp însă, el insistă asupra legii ca principiu fundamental al statului modem. Labilitatea şi inflația legislativă înseamnă automat discreditarea legii şi, în consecință, subminarea statului. Ordinea şi stabilitatea sînt, se ştie, teme caracteristice ale conservatorismului, dar nu putem oare decela în preocuparea lui Maiorescu pentru realitatea legii o înțelegere a universalismului care stă la baza modernității şi care pare a fi scăpat adversarilor lui ideologici ?

Autoritatea este tennenul corelativ şi reperul necesar al libertății, chiar dacă unii autori îi supraapreciază consecințele (de exemplu, Samuel Huntington, pentru care stabilitatea sistemului politic este atît de importantă, încît aproape că şterge diferențele dintre condițiile libertății pe care le oferă democrația, respectiv totalitarismul). Pledoaria lui Maiorescu - tipic conservatoare - pentru ordine, stabilitate şi pentru încorporarea în lege a unei reale autorități oferă, coroborată cu principiul egalității formale în fața legii, un cadru doar necesar pentru apariția şi dezvoltarea libertății. Dincolo de condițiile formale ale libertății, Maiorescu acordă multă atenție acelor mecanisme capabile să îi dea şi conținut: educație, creştere a responsabilității şi participării politice etc. Rezultă o viziune a cărei încadrare desenează un paradox: ea e mai puțin democratică în formă decît alte doctrine concurente, dar mai democratică în sensul consecințelor scontate pe temen lung.

Improvizația perpetuă şi lipsa proiectelor solide, de durată, sînt observații care se fac adesea vizavi de istoria vieții politice româneşti. Toate semireformele tranziției actuale, ezitante şi profund ambigue încă din faza proiectului, verifică aprecierea lui Maiorescu : pe de o parte, ele irosesc resursele (fondul) pregătite pentru schimbarea respectivă, pe de altă parte, ele planează undeva deasupra mecanismelor instituționale autonome şi eficiente. Nu numai că se pierd resurse umane şi materiale care ar fi putut fi folosite pentru o adevărată reformă (la un moment ulterior, cînd ele depăşeau pragul critic), dar dispare şi motivația psihologică pentru mobilizarea lor de vreme ce atingerea obiectivului reformei este identificată, de regulă, cu promovarea unei legislații aproximative în domeniu. Se creează o confuzie de principiu ce blochează posibilitatea evoluției ulterioare schimbării legislative, pentru că obiectivul nu e unul cuantificabil, exprimat în parametri verificabili în practică, ci unul ideologic. Tocmai de aceea, **Bentru** că nimeni nu ştie exact care e ținta (cu rare excepții), nici nu se poate spune vreodată cu precizie în ce stadiu se află relormele în România.

O paralelă interesantă s-ar putea dezvolta şi pe tema prio-
11 tații bugetului — o temă sensibilă oricînd şi oriunde. Cum am sugerat deja în cîteva rînduri, o bună parte din opoziția « conservatorului » (sau « reacționarului») Maiorescu la FFF se întemeiază de fapt pe un principiu fundamental democratic şi «progresist» rare devine evident în preocuparea lui ca alocările bugetare, pe de o parte, să reflecte cît mai corect structura contribuției, iar pe de altă parte, să țină seama de prioritățile dezvoltării. Maiorescu refuză să solicite bani contribuabililor săraci, care abia de puteau plăti taxele şi impozitele şi care erau lipsiți de facilitățile elementare ale civilizației moderne, pentru cumpărarea de tablouri («pană cînd nu vom avea mai multe şcoli elementare prin sate şi mai multe drumuri, pană atunci dezvoltarea culturei artistice trebuie să aştepte »).

Sigur, din alt unghi de vedere, dacă societatea românească ar li aşteptat ca instituțiile de cultură să se dezvolte prin inițiativă şi cu finanțare privată, ca în Anglia pe care Maiorescu o dă mereu de exemplu, e probabil ca unele din ele să fi întîrziat să apară cu deceniile sau, poate, să nu existe nici astăzi, însă enormitatea eventualității e doar aparentă; oricum, chiar dacă statul s-ar fi implicat mai puțin, tot s-ar fi înregistrat o oarecare dezvoltare a instituțiilor de cultură. De fapt, Maiorescu vrea doar să releve un prin-
(tpiu care, din păcate, nu avea prea multă audiență. Poziția lui este doar aceea care rezultă logic dacă ignorăm necesitatea de « a face ca toată lumea» şi dacă sîntem dispuşi să căutăm o soluție adecvată realității de fapt: ierarhia priorităților rezultă firesc din i omparația tablourilor ca articole de lux destinate unei minorități, i apabilă, de altfel, să-şi satisfacă din resurse proprii nevoia de artă i u condițiile de viață inumane, deloc « moderne », ale majorității

contribuabililor. Trimiterea la situaţia de azi se poate face aici cui uşurinţă: într-o ţară în care canalele sînt încă populate cu copii a căror degradare aproape că îi transformă într-o nouă specie animală, a cheltui sume importante pentru proiecte şi evenimente (adesea suspecte) culturale sau sportive este cel puţin imoral.

Chiar dacă luăm ca reper imaginea *tem a tem* a teoriei FFF - aceea de critică a importurilor superficiale de forme «străine » —, realitatea României de azi poate demonstra în mod strălucit « actualitatea » lui Maiorescu. Să cercetăm doar asistenţa socială. Pentru că modelul occidental la care aspiră românii în sondaje implică **o** protecţie socială avansată, aceasta e copiată ca atare, fără nici **o** adaptare raţională la resursele şi necesităţile interne; lipsa unui proiect intern în domeniu mutilează mecanismul originar pînă la a-l face de nerecunoscut. Astfel, majoritatea primăriilor oferă persoanelor defavorizate locuinţe sociale pe care o familie cu venituri medii nu şi-ar putea permite niciodată s-o cumpere doar din salariu (uneori, nivelul locuinţei depăşeşte chiar media, dar ni-s meni nu-şi pune problema adecvării asistenţei sociale la resurse şi la echitatea repartizării lor).

Evident, aceste spaţii sînt într-un număr ridicol de mic faţă de necesar şi devin o sursă de corupţie; pe lîngă autenticele cazuri sociale cărora li se acordă o locuinţă şi care sînt scoase în evidenţă pentru presă, apartamente sau case mai răsărite din vechiul fond al ICRAL au ajuns nu o dată la clientela mai mult sau mai puţin politică, inclusiv la unii patroni prosperi. Iar pentru ca principiile originare să fie integral pervertite, un alt program guvernamental lansat după alegerile din 2000 finanţează vile de pînă la 50 000 de dolari pentru « stimularea construcţiei de locuinţe ». Numărul lor e şi în acest caz atît de insignifiant (ca şi efectul pentru dezvoltare), încît el obligă practic la corupţie, lista într-unui din judeţe începînd cu şeful Poliţiei, un deputat aparţinînd partidului aflat la guvernare şi managerul filialei locale a unei companii multinaţionale. Caracterul monstruos al hibridului FFF trece însă neobservat, căci această manieră de a da un sens divergent, dacă nu chiar opus valorilor dezvoltării importate din Occident este] ceva obişnuit.

în sfîrşit, să vedem cum am putea interpreta «maiorescian » l'ioblema spinoasă **a** aderării la UE şi îndeosebi ideea că **o** adérale rapidă ar fi cea mai adecvată cale de stimulare **a** (re)europenizării ţării, idee susţinută şi de raţionamentul conform căruia il.ică UE nu sprijină acum şi nu oferă ceva concret candidatului iniîrziat România, atunci acesta se va descuraja şi ar putea să **o** ia pe alte căi, mai puţin europene, şi chiar să pună la îndoială ataşamentul său **faţă** de democraţie şi economia de piaţă. Or, dacă li ierul este posibil, înseamnă că ataşamentul respectiv este sufi- | **lent** de tulbure pentru ca **o** aderare prematură să—l deturneze cu iotul. E posibil ca tocmai presupusul impuls (încurajarea) spre europenizare să nu **fie** înţeles corect, iar avantajele acordate de UIÍ să **fie** văzute ca **o confirmare** că totul **e** bine aşa cum **e** şi că nu e nevoie să se facă mai mult.

S-ar putea ajunge atunci la situaţia paradoxală ca **o** ipotetică admitere în Uniunea Europeană să blocheze procesul concret de • uiopenizare **a** candidatului întîrziat, adică de creştere economică **USţinută** şi de consolidarea instituţiilor democratice. UE acordă fonduri uriaşe membrilor mai săraci, fonduri cu care s-ar putea ii.ii foarte bine şi fără creştere economică, mai ales într-**o** ţară ai i ai ei locuitori nu au aspiraţii personale deosebite, materiale **ori** de ali.i natură. în privinţa aspectelor politice şi instituţionale, ţara proaspăt admisă din « raţiuni strategice » ar putea continua să facă acele concesii şi reforme ezitante, dirijate din exterior, pe care Ir a făcut şi în postura de candidat. Ar fi **o** situaţie călduţă şi lip- ita de griji pentru cetăţenii ţării respective, pentru că **o** eventua- la excludere din UE rămîne problematică.

Ar fi, aşadar, un caz tipic de formă fără fond care distruge fondul încă prea firav pentru **a o** susţine şi care, la rîndul ei, **e** ulterior denaturată de acesta. Altfel, forma în sine fiind una pozitivă — un principiu de progres», cum spunea Lovinescu — care ar eonii ibui la dezvoltarea fondului dacă acesta ar depăşi un anumit prag **I** i ilic şi ar conţine **o** anticipare clară a formei. De aceea, marcarea (inclusiv cea psihologică) **a** acestui prag critic al internalizării modelului de adoptat **e** esenţială, deşi marcarea prealabilă a altor lalse praguri critice **a** discreditat acest mecanism. Pînă atunci, **e**

foarte probabil ca amînarea admiterii să fie mai degrabă un stimulent sau chiar o condiţie necesară pentru integrarea europeană a României.

Principiul europenizării României se află, acum, în afara României. N-aş ezita, de altfel, să-i atribui eficienţa, atîta cîtă este; mai degrabă acelei «vanităţi» de care vorbea Maiorescu decît unui ataşament profund şi funcţional faţă de « valorile europene I actuale (ceea ce nu exclude însă existenţa unui principiu european de profunzime). Tocmai de aceea, principiul europenizării trebuie exploatat ca o conjunctură, prin cuplarea formelor instituţionale europene ale prezentului cu fondul acelui prezumat principiu european care ar exista în cultura română (în sens larg). Nu e vorba aici neapărat de manipulare în interesul manipulaţilor- superficialitatea mecanismului poate fi expusă constant de către spiritul critic, fără ca eficacitatea lui să se piardă.

întreaga perioadă a tranziţiei e travestită de cîteva « mituri fondatoare » puse în circulaţie de succesorii vechii puteri (firește, la. cererea mută a întregului popor): a existat o Revoluţie anticomunistă în urma căreia s-au edificat cu bună credinţă şi cu relativ succes o societate democratică şi o economie de piaţă identice în principiu cu modelul lor european şi diferite doar în grad, din cauza celebrelor «dificultăţi inerente ale tranziţiei» (Lovinescu punea problema în aceiaşi termeni, de o univocitate şi o rigiditate absurde). Or, aceste «mituri fondatoare» produc, ca FFF, consecinţele grave de care vorbea Maiorescu: irosirea resurselor într-o direcţie greşită, demobilizarea efortului şi îndreptarea lui pe o linie greşită. Modernitatea/europenitatea, altfel problematică, a României (nu în sensul că afirmaţia « noi sîntem europeni« poate fi doar adevărată sau falsă, ci în sensul că trebuie neapărat precizată realitatea care îi corespunde acestei afirmaţii) nu mai are de ce să fie pusă în discuţie. Ea rămîne un slogan cu care se merge maij departe indiferent de situaţia reală la care el trimite, şi se transformă într-un cerc vicios autoreproductiv.

Una din multele continuităţi pe care căderea comunismului în| România nu a reuşit să le rupă este raportarea la factorul ideologic: apetitul deosebit pentru ideologie şi vulnerabilitatea la aceasta.

Ideologia (într-un sens foarte larg/care cuprinde şi miturile constitutive ale imaginii de sine a comunităţii) are o realitate solidă, ! ,i şi obiectul credinţei religioase profunde ; caracterul ei ficţional nu ajunge niciodată să fie sesizat. Ideologia politică sau «socială» i ,ire se produce - ca şi adaptările de succes - în societăţile totalitare, în particular în România, are în codul ei genetic mai mult decît oricare alta pretenţia de a fi reală, de a fi chiar realitatea. Totalitarismul ar putea fi doar consecinţa logică a manierei în care Hstul a început în secolul al XlX-lea să compenseze ideologic deficitul de modernitate proaspăt descoperit, sau, mai corect spus, ,i cărui conştientizare devenise acută.

Există, desigur, grade diferite ale acestui proces (totuşi, unitar) in Europa, între Rusia şi Polonia, Cehia sau Ungaria, iar pe această scală probabil că undeva se face trecerea de la necesar la contingent. Astfel încît, dacă scoatem din ecuaţie conjuncturile «pur istorice », de felul celui de-al doilea război mondial, am putea specula asupra ideii că modernizarea Rusiei se îndrepta în mod necesar spre totalitarism, în timp ce ţările estice mai apropiate de ()ccident ar fi fost în măsură să-l evite, desăvîrşindu-şi modernizarea nu printr-unul din proiectele ei totalitare, ci prin realitatea practică a unei democraţii stabile. Dacă, în cadrul acestor speculaţii iremediabil contrafactuale, România ar fi putut ocupa un loc printre cele din urmă, rămîne o întrebare tulburătoare.

Oricum, indiferent dacă, în alte condiţii, vulnerabilitatea ei ideologică (corespunzătoare deficitului mai mare de modernitate socială şi economică) s-ar fi materializat sau nu în mod necesar în totalitarism, un lucru sigur e acela că ea a dus la varianta mai dură, mai primitivă a comunismului românesc (e o diferenţă ale cărei consecinţe le putem vedea astăzi). Iar această vulnerabilitate vine, probabil, în primul rînd din promovarea, în secolul al XlX-lea românesc, a ideologiei ca mijloc prin excelenţă al modernizării.

încheiere

Aș relua în încheiere unele fire importante ale analizei anterioare, fire capabile de a trimite la un portret ideologic în același timp mai nou, mai interesant și mai adecvat al lui Maiorescu. Nu cred că e cazul să insist din nou asupra imaginii pur caricaturale pe care Ibrăileanu, Lovinescu, Zeletin și alții o dau doctrinei socio-politice maioresciene, imagine care va domina autoritar perioada interbelică și în mod subteran perioada postbelică, ajungînd pînă la noi sub forma unor puseuri resentimentare stranii, ilogice, însă nu lipsite de forță. Faptul că ele răsar uneori din senin, pe fondul unei receptări relativ echilibrate, nu mi se pare o circumstanță atenuantă sau o împrejurare menită să ne liniștească ci, dimpotrivă, una care solicită intervenția decisă a spiritului critic împotriva unor. asemenea reflexe vegetative ale culturii române.

Postcomunismul și dilemele pe care el le creează societății românești ar trebui să-i confere acestei dispute o acuitate specială. Chiar dacă ea implică unii termeni vetuști, ei nu sînt încă lipsiți complet de relevanță, iar dincolo de ei regăsim probleme de maxim interes, precum cea a relației dintre ideologie și acțiunea politică, sau dintre ideologie și spiritul critic. *Mainstream-u*\ discursurilor care vizează depășirea comunismului se limitează adesea la a relua un liberalism destul de incert, atît ideologic, cît și ca tradiție istorică, în timp ce prioritatea ar trebui să fie deconstruirea ideologicului ca atare. Nu e vorba, desigur, de eliminarea ideologiilor politice sau sociale - lucru în egală măsură imposibil și indezirabil -, ci de deconstruirea ideologicului în sens larg, ca manieră tipică în care societatea românească « pune între paranteze » realitatea. Ideologia trebuie relativizată prin expunerea caracterului ei de convenție, de construct teoretic arbitrar, și prin subsumarea ei unor finalități practice; altfel, ea are în România tendința irepresibilă de a parazita realitatea.

Aici intervine rolul spiritului critic și al pragmatismului pe care Maiorescu reușește să le asocieze discursului său militant. Doctrina

lui, de un echilibru ideologic remarcabil între conservatorism și liberalism, este în primul rînd o strategie coerentă și realistă de modernizare a României. Din această perspectivă și față de exigența deconstruirii ideologicului, diferențele dintre discursul ideologic liberal și cel comunist, imense în teorie, se vădesc a fi mult mai modeste în practică, în măsura în care amîndouă reprezintă aceeași cale, mai ușoară, de a satisface o vanitate deșartă (nu un orgoliu), prin crearea de aparențe lipsite de substanță.

La o privire atentă, vom descoperi că mare parte din tarele concrete combătute de Maiorescu sînt prezente și astăzi. Reconsiderarea încercată mai sus nu vrea, însă, cîtuși de puțin să sugereze că există o miraculoasă « soluție Maiorescu », pe care ar trebui s-o aplicăm neabătut, și nici că Maiorescu ar trebui să fie un fel de guru post-mortem pentru România. Dacă există o «lecție Maiorescu », ea nu poate fi decît aceea că o idee poate fi mare și Iară să fie spectaculoasă sau sofisticată, dacă e adecvată realității și aspirațiilor rezonabile ale societății. Esențiale sînt asimilarea în profunzime și profesarea consecventă a ideilor, precum și dislincția între ideile spațiului public și cele private; în acest fel, mediocritatea burgheză care îi oripila pe « moderniștii» interbelici devine mai puțin restrictivă pentru performanța existențială a individului.

Maiorescu este și el un ideolog (sau, cel puțin, un doctrinar), dar în nici un caz un ideolog absolut sau un «cap abstract». Aceasta îl predispune în mod fatal la exagerări și incoerențe ; probabil că principalul neajuns al *Criticelor* este tocmai lipsa detaliului (doar parțial compensată în *Discursuri),* dar evitarea inconvenientelor ar fi fost aproape imposibilă în « campania de cucerire » pe care o constituie eseurile sale de tinerețe. Pe de altă parte, *Criticele* își exercită atracția tocmai prin stilul de maximă claritate, care poate să dea pregnanță, conținut și strălucire unor idei foarte simple și relativ accesibile. E o banalitate să spui că teoria FFF nu are un grad prea mare de complexitate. Să nu uităm însă că este o teorie socio-politică, nu una filosofică. Eu sînt fascinat de felul în care ea îmbină simplitatea și complexitatea, pentru că oferă, într-o formă clară și reușită acea complexitate și ascundere pe care

orice intelect uman o caută într-o idee (o dificultate «inițiatică I absolut necesară); dar nu creează profunzime prin obscurizarea controlată a expresiei, cum fac, de exemplu, Heidegger și con] tinuatorii lui, ci găsește resurse pentru forța ideii în chiar simplitatea ei manifestă.

Și Maiorescu pleacă de la unele teorii abstracte (mulți exegeți au întreprins analiza lor exhaustivă) ce implică o viziune filosofică asupra lumii. Dar, spre deosebire de ideologii «pur-sînge», Maiorescu nu crede că realitatea e subordonată Ideii și că aceasta poate fi aplicată ca atare, cu rezultate previzibile. Dimpotrivă, el susține principiul de elementar bun-simț că e irațional să distrugem echilibrul prezentului, chiar dacă el implică neajunsuri importante, atîta timp cît nu știm încotro ne duce acțiunea revoluționară. Acțiunea ideologică o vede clar limitată de un principiu al realității, care ține seama de uriașa complexitate a lumii sociale și de limitele cunoașterii umane, în nici un caz «absolut științifice », cum pretind unele ideologii revoluționare.

In aceste limite însă, Maiorescu promovează reformele la viteza maximă la care durabilitatea lor nu e periclitată. Nu este nicidecum un tradiționalist. Acuzația este absurdă, întrucît nu există nicăieri în textele lui acea prețuire a trecutului în dauna prezentului și viitorului. Și aici, deosebirea de Eminescu, spre exemplu, e categorică. Există însă în textele lui principiul pragmatic de a acorda maximă atenție condițiilor existente, celor care în mod fatal circumscriu orice acțiune; este sensul în care vorbește despre «tradiție» și «național». Maiorescu este un susținător de o rară consecvență și intensitate al europenizării-modernizării României, pus în situația de a pleda pentru unele valori europene, precum drepturile omului sau legea ca fundament al statului, inclusiv împotriva liberalilor, singurii progresiști reputați ai epocii (una din ironiile istoriei despre care vorbea E. Lo-i vinescu).

Spre deosebire de majoritatea adversarilor lui, Maiorescu e însă un doctrinar pragmatic, care recurge la ideologic ca la un instrument indispensabil acțiunii politice. în rest, el se conduce după principii pragmatice, lucru vizibil și în opțiunile ce privesc

cariera lui intelectuală și profesională. Nu a venit vremea pentru filosofie sau psihologie, domenii pe care s-ar fi simțit înclinat să le aprofundeze ; societatea are nevoie de altceva. Aici se limitează și individualismul său (ca, de altfel, al oricărui individualist rezonabil). Pe de o parte, Maiorescu nu își confundă existența privată cu cea publică și nu își identifică reușita personală cu cea publică; pe de altă parte însă, el nu crede că un individ se poate realiza în afara societății. Felul în care se dedică activității practice, de edificare (chiar de apostolat) în diverse domenii și nu psihologiei sau filosofiei speculative se explică astfel prin simțul datoriei față de comunitate, pe care îl amintește adesea, dar poate și prin intuiția că realizarea individuală în domenii intelectuale de vîrf depinde de o întreagă infrastructură culturală care lipsea în acel moment în România.

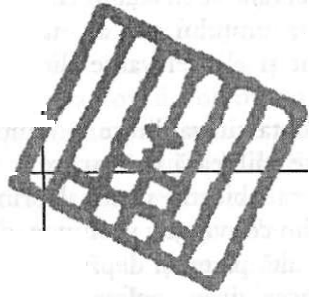
Maiorescu este, așadar, un soi special de doctrinar: el este un ideolog doar în măsura în care este ideolog oricine dorește să militeze în favoarea unor soluții la problemele complexe, imposibil de abordat pur « științific », ale guvernării unui stat și ale configurării unei societăți, mai ales a uneia aflate în fața necesității de a se reforma radical. Trebuie să se implice în lupta pentru putere - și acest aspect trebuie luat în calcul —, dar acțiunile și ideile lui sînt îngrădite de principii inflexibile și valori integral asumate (declarațiile lui ferme în răspăr față de linia oficială a conservatorilor, chiar în cele mai faste perioade ale coabitării cu aceștia, sînt elocvente).

Performanța lui mi se pare aceea de a fi reușit să militeze, cu un impact politic și social remarcabil, pentru spiritul critic. Natura oricărei ideologii și finalitatea persuasivă a militantismului ideologic resping în mod natural spiritul critic ; cred, de altfel, că majoritatea ideologilor pur-sînge amintiți mai sus, în special cei liberali, verifică fără greș această aserțiune. Probabil că performanța lui Maiorescu se datorează și circumstanțelor cu totul particulare ale epocii (prestigiul intelectualilor, rolul lor politic, precaritatea situației politice și lipsa generală a criteriilor pentru a o gestiona, mai ales a criteriilor schimbării), dar și pragmatismului prin care el își controlează dezvoltările ideologice. Aceste dez-

voltări pot fi explicate atît prin formația și convingerile autorului, cît și prin interesele lui și ale grupului său, dar reducerea ideilor maioresciene la conjuncturile luptei pentru putere se poate dovedi înșelătoare.

Rezultatele unei astfel de reducții sînt la fel de îndoielnice ca și cele ale criticii literare tradiționale, care s-a ocupat de ideologia maioresciană, de obicei fără nici o metodă și sub presiunea tradiției de interpretare. Această receptare negativă oglindește și orientările ideologice ale intelectualității române, reunind în mod paradoxal liberalismul, marxismul și naționalismul extremist. Interbelică și « vitalistă » sau «lucidă», postbelică și « ezoterică » sau « adaptabilă », postrevoluționară și «luminată » sau « nostalgică », acea majoritate a intelectualității române al cărei unic consens pare a consta în recuzarea, uneori inconștientă și cu atît mai derizorie, a ideilor lui Maiorescu a eșuat prea des în proiectele ei sociale și politice. Paginile de mai sus au încercat să demonstreze că acest lucru nu e doar o simplă coincidență.

Rătăcirea în Europa



Relația dintre intelectuali și etică poate fi surprinsă util în modul în care ei își concep implicarea socială și politică - în măsura în care aceasta din urmă îi vizează pe ceilalți, ca domeniu propriu de manifestare a eticului. Aplicînd clasica și destul de complicata distincție kantiană dintre interes (înclinație) și datorie, rezultă că, dacă am reuși să scoatem din calcul comportamentele « interesate » politic, am rămîne în fața unei configurații plauzibile, fie și doar implicite, a simțului etic al intelectualilor (comportamentele interesate sînt și ele relevante din punct de vedere etic, dar într-un alt sens).

In cele ce urmează, voi comenta cîteva dintre tendințele cele mai influente ale discursului care militează pentru (re)integrarea europeană a României, văzută ca obiectiv național primordial. Ele mi se par a fi, toate, izvorîte din convingeri profunde, dintr-un puternic simț al datoriei; pe de altă parte, și depășind acum distincția kantiană, angajamentul sincer nu le conferă automat semnificație etică, deoarece ele nu se raportează la imperative unanim acceptate. Dimpotrivă, aceste tendințe se definesc tocmai prin aceea că trasează imperative vizîndu-i pe ceilalți (în speță, întreaga națiune), astfel că valoarea lor etică ar trebui să rămînă de dedus din consecințele pe care discursurile în cauză — de regulă, imperativ categorice —, le au sau le-ar putea avea asupra celorlalți.

Un interesant punct de plecare l-ar putea constitui antologia de articole și studii pe această temă, editată de Adrian Marino, *Revenirea în Europa* (Aius, Craiova, 1996). Unică în felul ei, după știința mea, ea este deopotrivă cuprinzătoare și reprezentativă

pentm discursul proeuropean. Textele din care se compune datează din intervalul 1990-1996, ceea ce nu mi se pare un inconvenient; dimpotrivă, cred că primii ani de după 1989 ne pot oferi o formă mai frustă, mai necosmetizată a acestui discurs care, de altfel, nu a suferit modificări radicale în timp. Avantajoasă apare și varietatea textelor din sumar, ocupînd tot spectrul cuprins între articolul de ziar și capitolul de carte, elaborat într-un stil riguros, chiar științific — însă nu acesta din urmă mă interesează în primul rînd, nu politologia științifică, ci acea ideologie militantă, care tinde să îmbine ideea abstractă și atitudinea angajată.

Autorii textelor comentate vor fi deci intelectuali care se încadrează destul de bine în ceea ce se înțelege prin «societatea civilă românească » și care și-au asumat, în general, o funcție formatoare, în particular misiunea promovării idealului european. Editorul însuși precizează că, deși există și unele puncte de vedere critice la adresa Occidentului, a exclus textele extremiste, de stingă sau de dreapta, ostile integrării, și afirmă că primul obiectiv al antologiei este « popularizarea și apărarea ideii europene în cercuri largi » *(op. cit.,* p. VIII).

Un prim autor al volumului este Alexandru Paleologu, care consideră că Europa care ni se propune e una « unifbnnă, uitîndu-și valorile istorice. Există o barbarie postumă, o barbarie progresistă și tehnocrată, care ignoră sufletul și exigențele lui. Organizarea și stereotipia, pretins funcționale, iată ceea ce ne pîndește» *(op. cit.,* p. 4). In plus, el recriminează neînțelegerea și insensibilitatea Vestului față de Est, vizibile, de exemplu, în maniera în care occidentalii condamnă naționalismul estic, confundînd «naționalismul ca doctrină exclusivistă, intolerantă, cu naționalismul legitim al popoarelor captive și oprimate. Este lipsit de sens și indecent să se refuze acestor popoare dreptul lor la restaurația națională și la revendicarea acestui drept» *(op. cit.,* p. 4). Teama lor de « butoiul cu pulbere » al Balcanilor i se pare jignitoare și, în consecință, consideră nimerit să le aducă aminte că Socrate, Platon și Aristotel au fost balcanici și, pe urmele lui Nicolae Iorga, că «principatele dunărene au păstrat și revendicat moștenirea imperială, adică universalistă și creștină» *(op. cit.,* p. 5).

Concluzia autorului e că « este de negîndit o Europă cu un Est considerat arierat şi zonă secundară» *(ibidem),* iar soluţia sugerată pentru construcţia europeană este ca Estului să i se facă dreptate, inclusiv printr-un proces al comunismului. în aceste condiţii, poziţia lui Alexandru Paleologu faţă de Europa ar putea părea mai degrabă ambiguă, dar ataşamentul autorului faţă de valorile occidentale se lămureşte odată cu precizarea că « Occidentul nu mai ţine la propriile lui valori. Nu mai ţine la ele pentru că nu le mai cunoaşte. Le confundă cu efectele lor secundare şi degradate. Valorile occidentale sînt cele pe care bărbaţii şi femeile din Est le-au apărat şi conservat cu preţul libertăţii lor fizice, cînd nu cu preţul vieţii. Căci pentru ei aceste valori erau vitale, altfel piereau nu doar ca fiinţe individuale, cum atîţia au pierit, ci piereau ireversibil ca entitate istorică. Ele au fost antidotul împotriva generalizării lui homo sovieticus » (citat de Al. Zub la p. 37 a aceluiaşi volum). Discursul este deci tot unul proeuropean, dar unul în care accentul axiologic, în special unul moral, cade mai degrabă pe Est decît pe Vest.

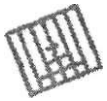
Adrian-Dinu Rachieru consideră nu numai că există riscul « virulent » al americanizării, al invadării Europei de către subcultura stilului de viaţă american, dar şi că economicul alungă cultura din discursurile europeniste, că nivelarea tehnologică « atentează prin standardizare asupra nivelului cultural» *(op. cit.,* p. 183). Integrarea prin civilizaţie, care e omogenizantă, pune în pericol cultura fără de care nu există un popor, ci doar indivizi. în ansamblu, autorul se declară favorabil integrării, dar procesul se configurează complet paradoxal: nu putem adopta civilizaţia materială care ne lipseşte decît acceptînd alterarea identităţii etnice şi a culturii; pe de altă parte, integrarea culturală e deja în bună măsură realizată.]

Radu Antim apără şi el o Europă profundă, creştină, împotriva celei care îi cerea României recunoaşterea drepturilor homosexualilor. Pentru el, europenitatea românilor constă în ortodoxia lor. A refuza credinţa ar însemna a refuza identitatea naţională şi, în consecinţă, şi pe cea europeană. Relativizarea valorilor morale şi spirituale la care au dus iniţiative precum cea susmenţionată — relativizare fără precedent în epoca modernă — nu face, în opinia

autorului, decît ceea ce a făcut şi comunismul, adică separă cetăţeanul de credincios, ceea ce duce la dezumanizare şi reduce persoana la individ.

Acelaşi ton recriminatoriu la adresa Vestului domină textele antologate ale Alinei Mungiu-Pippidi, deşi acest ton este integrat într-un discurs radical diferit de anterioarele. Prudenţa Europei Occidentale şi a SUA faţă de destrămarea Uniunii Sovietice şi a Iugoslaviei este văzută ca opoziţie vinovată, în numele unei abstracte şi interesate ordini mondiale, faţă de aspiraţiile legitime la independenţă ale respectivelor ţări. Reticenţa faţă de naţionalismul micilor popoare i se pare autoarei nejustificată, întrucît ignoră nevoia acestora de a recurge la emancipare naţională pentru a se elibera de tirania comunistă. Avînd convingerea că Vestul nu cere decît sublimarea lagărului comunist într-o federaţie europeană, cu sacrificarea doleanţelor croate sau moldoveneşti la independenţă, autoarea afirmă că « noi nu putem sări 50 de ani de istorie. Fostul imperiu ţarist, ulterior sovietic, nu poate trece direct în stadiul de republică democratică multinaţională» *(op. cit.,* p. 80).

Aceeaşi acuză la adresa Vestului determină trasarea unei paralele între abandonarea Estului în faţa ruşilor după cel de-al doilea război mondial « datorită politicii egoiste şi lipsite de clarviziune | occidentalilor » şi abandonarea est-europenilor acum (textul datează din 1995), cînd aceştia sînt rău văzuţi pentru că «vor să instaureze un nou Niirnberg şi nu frăiesc fericiţi cu comuniştii lor » *(op. cit.,* p. 229). Spre deosebire de vinovaţii înfrînţi ai celui de-al doilea război mondial, care au beneficiat de ajutor în vederea tranziţiei la democraţie, victimele aceluiaşi război care nu au avut nici o responsabilitate în declanşarea lui, şi mai ales România, se găsesc acum « cu desăvîrşire lipsiţi de aliaţi». Viziunea sumbră a cinismului vestic continuă cu dezavuarea presupusei percepţii a Iklcanilor ca o zonă europeană de mîna a treia, un teritoriu blestemat, a cărui democratizare Occidentul o consideră imposibilă. Tocmai de aceea proiectul european ar avea ca obiectiv maximal în Balcani limitarea fenomenelor negative, a tragediilor umane din regiune, vizînd mai ales să împiedice răspîndirea acestui model în restul continentului.



Autoarea admite însă că decalajul este real şi, din nou în opoziţie cu unele clişee, respinge ideea că decalajul se datorează în principal comunismului, care ar fi distrus un model politic şi social prooccidental în favoarea altuia complet diferit. Sînt invocate apetenţa tradiţională pentru autoritarism, apolitismul agrar dominant şi lipsa culturii comunitare. Occidentalizarea de masă a ultimilor ani îi apare Alinei Mungiu-Pippidi ca superficială, autoarea considerînd că o adevărată occidentalizare se poate pro^ duce doar de sus în jos, printr-o politică militantă energică dusă de elitele proocidentale, chiar dacă un astfel de demers va trezi vechile suspiciuni fată de « formele fără fond ». Urgenta este aceea de a recrea o identitate romanească, de a relua procesul de creare a naţiunii oprit de comunişti într-o fază incipientă (înainte de a se fi creat instituţia cetăţeanului şi înainte ca o cultură naţională modernă să se fi^ suprapus cu statul) şi pervertit de ei în sensul naţionalismului. In acest scop se vor dovedi foarte utile chiar alfabetizarea şi urbanizarea - fie aceasta din urmă şi «anarhică şi forţată» - produse de comunism.

Mihai Şora afirmă că europenitatea nu se opune specificului naţional: « eşti european tocmai pentru că eşti (mai întîi ? mai apoi ? Nu. Din una şi aceeaşi mişcare!) român, sau francez, sau german» *(op. cit.,* p. 7). Timpul orizontal-vectorial al muncii şi randamentului trebuie adoptat neîntîrziat de Estul delăsător, dar fără ca asta să afecteze timpul « vertical nevectorial» *(op. cit.,* p. 15) al Contemplaţiei, acel «har al Clipei» prin care poeţii (creatorii) ne oferă garanţia « propriei noastre identităţi şi a propriei noastre raţiuni de a fi» *(op. cit.,* p. 16). Pentru o Europă bogată, e necesar ca Vestul să renunţe la « autosuficienţa lui culturală» şi să se deschidă culturilor mai mici ale Estului, şi aşa supuse unei imense «presiuni omogenizatoare» în timpul comunismului.

Şi pentru Gabriel Andreescu comunismul este un păcat originar absolut. Revoluţia din 1989 a fost explicit anticomunistă, deoarece în România « comunismul se compromisese definitiv ca ideologie ». Aşa se explică şi faptul că « revoluţia pro-democratică din România a împins în rîndul elitei politice, iniţial, foşti rezistenţi şi militanţi pentru drepturile omului» ; exista deci o «ideologie a

democraţiei» *(op. cit.,* p. 251). Dar moştenitorii comunismului aveau nevoie să-şi justifice dreptul la putere, iar pentru asta au creat ideologia naţionalismului extremist, punînd în joc resurse materiale enorme, de care competitorii lor nu dispuneau. Ideologia naţionalistă a întîlnit însă în societatea românească « forţe care au opus o rezistenţă eroică acestor provocări. Dacă în România nu s-a ajuns la noi vărsări de sînge şi, poate, la un război etnic (ce păreau iminente în toamna anului 1991 sau vara lui 1992), asta se datorează acelor personalităţi şi grupuri care au luptat în condiţii ingrate împotriva amplificării tensiunilor» *(op:cit.,* p. 252), cum ar fi GDS, Alianţa Civică sau Liga Pro-Europa.

în sfîrşit, Adrian Marino însuşi se pronunţă pentru o revenire în Europa a românilor cu fruntea sus, cu prezervarea specificului naţional şi cu exploatarea la maximum a capitalului cultural existent, în multe privinţe, poziţia lui e emblematică pentru o întreagă direcţie, şi tocmai de aceea voi reveni asupra ei mai pe larg, ca şi asupra opiniei susţinute de Gabriel Andreescu.

Fără îndoială, în atitudinile de mai sus există o anumită varietate, dar şi numeroase puncte comune. Ideile primilor trei autori comentaţi ar putea naşte suspiciuni în privinţa încadrării lor în curentul proeuropean, dar chiar dacă le vom considera mai degrabă autarhiste şi naţionaliste în substanţa lor, ele sînt esenţiale pentru evaluarea de faţă. Trecînd peste faptul că autorii respectivi se declară pentru Europa şi că nu avem nici un motiv să ne îndoim de sinceritatea convingerii lor (chiar dacă interpretarea pe care o dau valorilor europene ar putea să ni se pară inacceptabilă, nu le putem refuza dreptul la propria viziune asupra Europei), includerea lor în curentul proeuropean are şi scopul semididactic de a atrage atenţia asupra caracterului definitiv tulbure al acestui discurs în România. în sfîrşit, ei nu pot fi ignoraţi şi pentru că (sau mai ales pentru că) par a reprezenta modalitatea dominantă în care se raportează românii la Europa.

Firește, exemplele s-ar putea înmulţi, dar cred că eşantionul de mai sus e destul de reprezentativ pentru diversele direcţii ale discursului proeuropean actual, chiar dacă el e o selecţie personală dintr-o altă selecţie personală, cea a unei antologii. De altfel, e

ușor de observat că aceste atitudini schițează un continuum ce acoperă tot spectrul posibil, în condițiile în care raportările extremiste antieuropene sînt excluse din start (deși și ele clamează uneori, dar pe un ton mult mai fals, principiul european).

O trăsătură, fie ea și paradoxală, identificabilă în multe forme ale acestui discurs (desigur, cu excepții, ca în cazul lui Gabriel Andreescu) mi se pare a fi resentimentul mai mult sau mai puțin explicit față de Vest. El se centrează pe reproșul abandonării Estului în fața « Imperiului Răului» după cel de-al doilea război mondial și chiar în fața lui însuși în momentul de față, se poate înțelege din unele argumente : odată ce Răul comunist a fost imprimat în textura intimă a societăților estice, simpla eliminare a dominației sovietice nu mai e suficientă pentru revenirea la normalitate. Este blamată nu doar indiferența Occidentului față de suferințele esticilor, ci și dezinteresul lui pentru organizarea unui Nürnberg al comunismului și, pe un alt plan, atitudinea lui de superioritate culturală față de rudele mai sărace din Est.

De aici încolo, resentimentul ia cel mai adesea forma unui complex de superioritate care vede în Occident doar civilizație materială decadentă, în opoziție cu o presupusă esență spirituală a societăților estice; superioritatea Estului nu e dedusă, de regulă, dintr-o comparație între creațiile culturale majore (ceea ce ar fi și greu, deși unii europeniști nu se pot abține să facă inventarul marilor noștri creatori), ci susținută fie pe linia unei mai bune prezervări a patrimoniului cultural comun european sau specific Estului, fie pe linia nobleții spirituale pe care se presupune că o conferă suferința generalizată. Superioritatea culturii române este «dedusă» tautologic, deoarece cultura ca atare este identificată numai cu formele ei tradiționale, elitiste, care au putut fi prezervate în timpul comunismului, formele noi la care s-a ajuns în Vest fiind necunoscute, sau doar nerecunoscute, tocmai din cauza blocadei comuniste.

In strînsă relație cu setul de idei și atitudini de mai sus se află o altă temă majoră a acestui discurs față de care există puține excepții, respectiv înălțarea comunismului la rangul de principiu absolut al Răului și mitizarea subsecventă a situației interbelice ca

perioadă de înflorire culturală și bunăstare. In mod paradoxal însă (dacă nu chiar absurd), în discursul anticomunist se insinuează destul de des și aluzii la posibile efecte benefice - desigur, involuntare — ale comunismului. Chiar în cazul discutat mai sus, cultura și spiritualitatea « adevărate » se păstrează intacte doar datorită comunismului. Un alt « raționament » mistic și profund masochist, dar deloc rar, este și cel conform căruia totalitarismul (ca situație excepțională) are menirea de a scoate ceea ce e mai bun (excepțional) din om, mai ales din creator; suferința este văzută ca o sursă indispensabilă a performanței etice și estetice. In sfîrșit, într-un registru mai puțin vetust, există voci care pretind că regimul comunist a avut ca efect paradoxal apariția unui postmodernism românesc involuntar — de exemplu, în arhitectură, în artele plastice sau chiar în literatură. Un postmodernism nu doar inconștient și involuntar, dar și *à contrecœur* și *à rebours*.

Bineînțeles, rareori se aduc argumente, fie ele și superficiale, în sprijinul acestor aserțiuni. Nu rezultă prea clar de nicăieri nici datoria, nici posibilitatea pragmatică a Vestului de a fi scăpat Estul din ghearele comunismului, nici responsabilitatea lui în organizarea procesului comunismului. (De ce nu l-ar fi organizat Estul însuși ?! Dacă se invocă incapacitatea lui politică în virtutea spălării comuniste a creierului, atunci rezultă că i se solicită Vestului tocmai o intervenție autoritară, la cererea unei minorități « revoluționare », dar împotriva majorității ; or, faptul că majorității îi este refuzată responsabilitatea nu poate avea decît consecințe, măcar morale, foarte grave.) In sfîrșit, în privința superiorității culturale sau morale a Estului, « argumentele » sfîrșesc fără greș în hilare clamări că Platon și Aristotel au fost în fapt balcanici sau în definiții cvasirebusistice conform cărora respectiva superioritate constă în aceea că Estul a suferit în locul Vestului decadent pentru valorile europene.

Aceste idei trebuie totuși discutate ca discurs europenist, chiar dacă e vorba de unul paradoxal sau prezumțios, ce simte nevoia să apere Europa împotriva ei însăși. Ele apar de multe ori în forma « pură și dură » de mai sus, dar și în forme mult mai șterse, în cadrul unor discursuri mai moderate. In seria de autori citați pînă

acum (şi care sper că reprezintă într-o proporţie relativ corectă doar spectrul intelectualilor ce şi-au asumat un rol militant în această privinţă, nu şi pe al celor care se limitează la cercetarea ştiinţifică), se poate constata o deosebire importantă între Alina Mungiu-Pippidi, Adrian Marino şi Gabriel Andreescu, pe de o parte, şi cei puternic marcaţi de nostalgiile la care se reduc pînă la urmă elementele ideologice de factură naţionalistă. Alina Mungiu-Pippidi argumentează în favoarea unei (re)construcţii naţionale identitare de tipul celei care a prezidat formarea naţiunilor modeme, dar în acelaşi timp ilustrează o viziune radical « dezvrăjită » asupra culturii şi istoriei românilor. Adrian Marino invocă un principiu autohton, dar dezvoltă o pledoarie vastă şi insistentă în favoarea valorilor europene culturale şi politice.

Europenismul integral

In sfîrşit, probabil că prezenţa cea mai surprinzătoare în acest tablou de grup (respectiv filonul cel mai « exotic » al discursului proeuropean actual) este cea a lui Gabriel Andreescu. De altfel, opoziţia lui categorică la orice nostalgii identitare a luat forma unei celebre polemici cu Alexandru Paleologu şi Octavian Paler, pe care a şi editat-o în volumul *Naţionalişti, antinaţionalişti...* (Polirom, Iaşi, 1996). Gabriel Andreescu combate ferm orice formă de tradiţionalism, paseism sau autarhism, în numele valorilor civice ale democraţiei moderne, în special în numele drepturilor individuale ale omului. Naţiunea i se pare un cadru anacronic pentru dezvoltarea unei societăţi, în particular pentru sarcina reintegrării europene a României, şi neagă existenţa naţionalismului « bun » şi acceptabil, în favoarea căruia argumentau preopinenţii săi.

Totuşi, el precizează că naţionalismul se justifică în cazul unei minorităţi sau unui popor oprimat, ceea ce n-ar fi cazul poporului român acum. Revine însă şi asupra acestei ultime afirmaţii şi le concede adversarilor săi că românii vin după o lungă perioadă de oprimare *(op. cit.,* p. 142), însă nu trage concluzia pe care logica ar fi impus-o propriilor lui premise - respectiv aceea că există ,u:um în România posibilitatea unui naţionalism legitim, adică I bun » -, ci pe aceea că oprimarea trebuie compensată prin refacerea elementelor pe care ea le-a distrus, în particular Memoria. Astfel că, în general, autorul pare dispus să îmbine criticile foarte dure la adresa naţionaliştilor cu concesii vizînd nu doar calitatea umană a adversarilor săi sau valoarea stilului lor literar, ci şi principiul de la care ei pleacă, respectiv acela că există o identitate naţională a cărei ocrotire ar trebui să fie o prioritate şi o datorie a fiecărui cetăţean, cel puţin în anumite epoci: « Sub comunism, o parte a acestui rău era opresiunea identităţii naţionale. Sub comunism, era o datorie să te ridici împotriva siluirii identităţii în general şi a identităţii româneşti, în particular» *(op. cit.,* p. 10).

Naţionalismul, ca ideologie montată de fosta nomenclatură în scopul menţinerii puterii, este văzut ca principală cauză a răului din societatea românească postrevoluţionară, respectiv a decalajului laţă de celelalte ţări central-europene. Această lectură pur ideologică a cauzelor răului (« naţionalismul are puterea, ca şi ideologia comunistă, să motiveze regimuri autoritare, clientelare, să şteargă vinile din trecut, să facă abstracţie de competenţă ori de decenţă şi alte asemenea consecinţe incompatibile cu o societate civilizată », *op. cit.,* p. 18) conduce la concluzia că, pentru a ieşi din impas, prioritatea absolută o constituie combaterea naţionalismului şi extremismului. Un astfel de raţionament marginalizează însă cauzele mai profunde ale problemelor României, inclusiv ale naţionalismului, iar pe de altă parte, întrucît naţionalismul i se pare autorului că se manifestă în special ca antimaghiarism, îl conduce spre un principiu insolit, şi anume acela că Ungaria şi minoritatea maghiară din România trebuie să joace un rol crucial în reinte-Iţrarea europeană a României, că reprezintă chiar veriga esenţială dintre România şi Europa *(op. cit.,* pp. 21-23).

Or, naţionalismul românesc are o particularitate care îl deosebeşte substanţial de altele : este un naţionalism în mare parte demagogic, nu «pragmatic » şi efectiv (e doar o constatare - altfel, între cele două forme cu greu s-ar putea justifica formularea unei preferinţe). «Antisemitismul fără evrei», invocat chiar de autor,

dovedește cu prisosință că naționalismul extremist, de gen R mânia Mare, e în esență demagogic; ceea ce nu înseamnă că e mai puțin grav sau lipsit de consecințe, dar acest specific al lui mi se pare important de reținut. Este chiar posibil ca P R M să nici nu-și dorească puterea, pentru că nu ar ști ce să facă cu ea, dacî la vîrful partidului există (totuși) suficientă luciditate pentru **a** conștientiza această împrejurare: nu are nici oamenii cu care sa guverneze, nici înțelegerea fenomenului politic, fără de care nu se poate asigura funcționarea instituțiilor. Un guvern P R M ar cădea imediat nu doar datorită forțelor opoziției democratice, ci și datorită slăbiciunii propriei opțiuni, pur demagogice, pentru **o** formă autoritară de guvernare.

Același mecanism mi se pare că funcționează și în cazul electoratului extremist. El nu își dorește neapărat discriminarea minorităților sau « recucerirea » teritoriilor României Mari, în sensul că, dacă aceste idei ce se fac auzite în rîndurile simpatizanților ar deveni programul unei ipotetice guvernări P R M, cu siguranță foarte puțini dintre ei ar fi dispuși să sprijine transformarea ideilor într-o cumplită realitate. Naționalismul românesc este consecință a unor tensiuni interetnice, ce nu trebuie subestimate, dar e și o defulare a celor ce nu reușesc să găsească o soluție mai potrivită dezechilibrelor lor existențiale. Xenofobia e cît se poate de reală; ea depășește, probabil, scorul obținut de P R M la alegerile din 2000. Dar tocmai pentru că e una din datele fundamentale ale societății românești, eradicarea ei pe termen scurt sau mediu pare greu de imaginat.

Naționalismul este o consecință a istoriei accidentate a relațiilor interetnice, o consecință a propagandei duse în comunism, dar este și expresia directă a deficitului istoric al democrației din România. El este un epifenomen — ultima verigă din lanțul cauzalității sociale, economice și politice. De aceea, a combate naționalismul în formele lui superficiale, a-l învesti cu demnitatea de cauză originară a răului nu mi se pare a fi cea mai eficientă variantă pentru militantismul prodemocratic și proeuropean. Căci, oricît ar fi de grețos sau de primitiv naționalismul românesc de acum (sau poate tocmai de aceea), e greu de imaginat o metodă eficientă pentru a-l combate direct.

Oricît de serioasă ar fi problema naționalismului, ea nu trebuie absolutizată. Naționalismul trebuie combătut indirect, la un alt nivel decît cel la care evoluează, pentru că, în măsura în care propaganda de tip P R M nu își dorește decît perpetuarea disputei (adică a scandalului), indiferent de conținutul ei, pentm a reuși să se mențină în centrul atenției, nu văd cum s-ar putea cîștiga pe terenul ei, cel al propagandei, și în general al discuțiilor publice, l'e acest teren, principiile logice ale identității, terțului exclus și rațiunii suficiente sînt definitiv suspendate : din momentul în care l'K M se declară proeuropean și prodemocratic, iar electoratul lui nu este deloc interesat de confruntarea acestor pretenții cu realitatea, utilitatea oricărei opoziții și a oricăror argumente devine cu totul problematică; cu atît mai puțin pot ele constitui soluția principală pentru democratizarea și reintegrarea europeană a Komăniei.

Revelatoare însă pentru raportarea lui Gabriel Andreescu la naționalism mi se par pasajele în care el evocă pe un ton patetic propriile căutări în direcția identității naționale sau pe cele ale intelectualilor români care și-au asumat elaborarea acesteia : « De la I lasdeu la Blaga, de la D.D. Drăghicescu la Constantin Rădulescu-Motru sau Ion Petrovici și Mircea Vulcănescu, marii noștri oameni de cultură au trudit să găsească spiritul lumii în care s-au născut. După al doilea război mondial, toată această luare de conștiință de sine a primit o lovitură de moarte.[...] pedala națională pe care a apăsat Nicolae Ceaușescu în ultimele decenii ar li fost un teren suportabil revenirii la introspecția etnică, dacă nu ar fi degenerat în formulele acelea penibile ale cultului personalității » *(Patru ani de Revoluție,* Litera, București, 1994, p. 33). Pentru ca la cîteva rinduri mai încolo să reitereze « clișee identitare » despre poporul român dintre cele mai îndoielnice, din recuzita naționalismului « cultural»: « observația asupra slabului său instinct de solidaritate era depășită [de către adevărații intelectuali români care i-au reluat pe clasicii citați mai sus, *n. a.]* prin referiri la toleranța și blîndețea acestui popor născut într-un orizont mioritic, dezvoltîndu-se pe solul sănătos al unei civilizații țărănești. »

Nu e deloc exclus ca tocmai intuiția că avatarurile nefericite al naționalismului extremist din România sînt indisolubil legate de filosofía identității naționale să-l fi obligat pe autor la dezavuarea poziției inițiale, de mare importanță în formarea unui intelectual, să-l fi determinat să supraliciteze importanța naționalismului și, prin opoziție, să nege pînă și legitimitatea naționalismului moderat pe care alți autori, ca Alina Mungiu-Pippidi, îl consideră o soluție, și pe care, cum am văzut mai sus, propriile-i premise l-ar justifica. Este posibil ca forma finală a teoriei socio-politice care îi servește de soclu discursului proeuropean să fie dată în mare parte de o *mauvaise conscience* (de altfel, cu totul firească în context) pe care o au mulți intelectuali români față de leagănul identitar-naționalist în care s-au născut și s-au format, și de care încearcă din răsputeri să se îndepărteze.

Valorile europene pentru care pledează Gabriel Andreescu sînt, indiscutabil, valorile Europei « reale », valori radical diferite de fantasmele sublimat culturale ale adversarilor săi. De fapt, elementele naționaliste primitive din discursul naționalismului « moderat» promovat de intelectuali precum Alexandru Paleologu sau Octavian Paler sînt prea adesea ecranate de prestigiul sau șarmul autorilor, ca și de volutele stilistice ale unei jurnalistici-eseistici care știe să preia din stilul lui Cioran aptitudinea de a seduce, chiar cu mijloacele celei mai chioare demagogii, fiind în același timp capabilă să mascheze violența arbitrară care stă în centrul acestui stil.

Discursul proeuropean al lui Gabriel Andreescu ridică însă o altă problemă spinoasă, și anume aceea a rolului intelectualului în «tranziție » și a statutului militantismului ideologic. Pentru că el[1] își asumă conștient o activitate militantă, nu științifică: « cititorul căruia i se adresează publicistica are nevoie în primul rînd de concluzii, adică de substanța valorilor, nu de moșirea lor. Referirea la autori și argumente, în acest caz, face parte mai mult dintr-o retorică a convingerii, decît din armătura demonstrației» *(Naționaliști, antinaționaliști, ed. cit.,* p. 92). însă modul în care el interpretează situația României (comunismul antiromânesc, păpușar al naționalismului extremist care blochează integrarea României în Europa) este excesiv de formalist, ca de altfel și soluția, respectiv

eradicarea naționalismului și promovarea drepturilor omului, în special ale minorităților.

Acestea sînt, firește, de importanță capitală, și atitudinea activă de promovare a lor constituie un merit remarcabil al autorului, cu atît mai mult cu cît în România activismul concret rămîne mult în urma discursurilor vagi. Dar aceste valori sînt mai mult produsul decît producătorul unui sistem politic și social performant, de care depinde mai departe (re)integrârea europeană. Soluția aproape mistică a lui Gabriel Andreescu - care identifică în Ungaria și în minoritatea maghiară din Transilvania calea de integrare a României, iar în regionalism, o cale de ieșire din criză — pare a fi, astfel, mai degrabă consecința reculului prea puternic față de naționalismul primitiv aflat la temelia unei mari părți a culturii române și care pare, într-adevăr, a culmina cu cele mai negre perioade ale istoriei noastre : « relația cu minoritatea maghiară ar căpăta, pentru români, la sfîrșitul secolului XX, o dimensiune „istorică". Statutul minorității maghiare determină raportul României cu naționalismul, principalul obstacol în calea modernizării sale. *Naționalismul are puterea, ca și ideologia comunistă, să motiveze regimuri autoritare, clientelare, să șteargă vinile din trecut, să facă abstracție de competență ori de decență... » (Solidaritatea alergătorilor de cursă lungă,* Polirom, Iași, 1998, p. 75).

Ungaria este și acum și trebuie să fie și în viitor un partener special al României, dar Ungaria nu va putea propulsa România în Europa doar în virtutea angajamentului acesteia față de minoritățile naționale. Minoritatea maghiară este, firește, mai « europeană » decît majoritatea românească din perspectiva oricărui criteriu de aderare și poate funcționa ca un catalizator economic, social sau politic, dar nici ea nu are cum să ne deschidă, așa cum sugerează autorul, o « cale regală» de acces în Europa. Raportarea majorității românești la minorități este un factor în problema modernizării României, dar în nici un caz cel esențial; naționalismul este mai degrabă un efect, decît o cauză a deficitului de modernizare. Subsidiaritatea este, desigur, un principiu rațional către care ar trebui să tindă orice societate civilizată, dar și el mi se pare a fi mai degrabă un produs decît un producător de soluții economice, sociale și politice.

In discursul ideologic al lui Gabriel Andreescu se regăsesc multe din idiosincraziile intelectualilor români ai tranziţiei: anticomunismul aprioric dar nenuanţat, încrederea exagerată în rolul « civilizator » al intelectualului (ilustrat de ideea hazardată că doar intelectualii au împiedicat evenimentele de la Tîrgu Mureş să degenereze în grave conflicte interetnice) şi idealizarea prin contrast a perioadei interbelice, ca epocă privilegiată a ipostazierii culturale a identităţii româneşti.

Dintre toate însă, cea mai importantă şi, cred, cea mai discutabilă rămîne încrederea în rolul şi în forţa ideologicului, din care vine şi viziunea naivă, consolatoare asupra istoriei recente. Revoluţia a fost una cu adevărat anticomunistă, deoarece comunismul se « compromisese definitiv » în România, motiv pentru care Revoluţia a împins în faţă, într-o primă instanţă, disidenţii. Reacţiunea comunistă însă, pentru a redobîndi puterea, reinventează naţionalismul ca schemă de manipulare a maselor şi, ca atare, Revoluţia anticomunistă este furată, iar reintegrarea europeană, periclitată. Din păcate, precaritatea raţionamentului se regăseşte, augmentată, în soluţia pe care o susţine : combaterea simptomatică a unor efecte finale, în care cauzele profunde ale oligodemocraţiei româneşti nu se mai regăsesc. Faptul este cu totul explicabil, căci aceste cauze profunde se află într-o opoziţie ireconciliabilă cu acele mituri ale identităţii româneşti la care autorul încă se mai întoarce nostalgic.

In acelaşi timp însă, discursul lui Gabriel Andreescu nu este tipic pentru intelectualul «tipic » al tranziţiei româneşti. II deosebeşte de acesta (fiind, probabil, şi motivul principal al rupturii de GDS) tocmai sesizarea şi delimitarea de solipsismul moral şi chiar filistinismul practicat curent sub masca discursului altruist-eroic. La doi ani de la crearea grupului, autorul califică drept « eroare monumentală» refuzul intelectualilor de a se implica în politică, deşi idealizează, totuşi, motivaţiile refuzului. Oricum, cea mai pregnantă critică, chiar dacă implicită, la adresa discursului intelectualului de tranziţie este chiar activitatea practică a lui Gabriel Andreescu, angajată şi eficientă: studii de politică externă, lobby politic profesionist în favoarea proiectelor şi valorilor europene etc.

Renaşterea naţională

Un loc geometric al discursurilor proeuropene poate fi considerată activitatea militantă a lui Adrian Marino, mai ales prin modul în care acest « al treilea discurs» evită explicit atitudinile extreme faţă de Europa. E vorba de un discurs ce se declară decis proeuropean, încercînd să internalizeze valorile în primul rînd politice, dar şi culturale ale Europei. Naţionalismul primitiv este respins tranşant, dar există şi interes pentru afirmarea valorilor autohtone prin depăşirea complexului de inferioritate care creează o proastă conştiinţă faţă de ceea ce e românesc şi sfîrşeşte în idolatrizarea nediscriminată a orice este « european ».

In cărţile lui Adrian Marino care militează pentru Europa pot fi surprinse însă şi multe din dificultăţile inerente discursului ideologic-militant. Autorul vizează un efect social imediat, respectiv difuzarea valorilor europene dinspre cei puţini — care, în opinia sa, le-au conservat în timpul comunismului — către cercul mai larg al intelectualităţii medii, astfel încît aceste valori să se poată concretiza apoi în instituţii politice şi sociale solide. Acest discurs, care vizează la rîndul lui transpunerea unor idei în practică, ignoră riscul oricărui discurs ideologic, şi anume acela că el poate doar să presupună că respectiva transpunere va fi adecvată.

De fapt, succesul şi pertinenţa unui astfel de discurs depind întotdeauna de modul în care el reuşeşte să prezerve valorile de la care porneşte, pentru că obiectivul impactului public imediat introduce în mod fatal distorsiuni importante în orice discurs militant. Pentru a convinge, el nu poate ignora orizontul de aşteptare al publicului; nu îşi permite prea multă fineţe şi, în general, e reticent faţă de acel spirit critic care «individuează » idei. El poate critica pe larg starea de fapt pe care doreşte s-o depăşească, dar un discurs militant în favoarea gîndirii critice independente ar fi astăzi aproape o contradicţie în termeni sau, în cel mai bun caz, o inutilitate.

Adrian Marino doreşte o sincronizare rapidă a României cu Occidentul, dar modalităţile de a atinge acest obiectiv rămîn, din

păcate, de suprafață sau ambigue. Este declarată prioritară depășirea complexului de inferioritate al românilor, însă dezideratul produce aceleași liste patetice și puțin umflate ale «realizărilor românești». Autorul insistă asupra faptului că ar trebui să încetăm să ne simțim inferiori, să ne fie rușine că sîntem români - ceea ce, dacă s-ar întîmpla, ar fi, desigur, minunat. Numai că a milita în favoarea unor comportamente finale - ultime verigi în lanțul manifestării valorilor - e în cel mai bun caz inutil. Ar fi de dorit ca o nouă atitudine psihologică să însoțească o schimbare socială majoră, dar dacă în spatele schimbării nu se află decît o altă atitudine psihologică, poate că schimbarea nu e nici măcar dezirabilă. Printre lucrurile pentru care pur și simplu nu are sens să militezi se găsește și felul în care ar trebui să simtă oamenii vizavi de poporul din care fac parte.

Tot pentru a susține valoarea și europenitatea culturii române ca bază pentru sincronizarea de detaliu din viitor, cultura română din timpul comunismului este valorificată «la pachet», autorul respingînd doar ceea ce a fost explicit proletcultist. La capitolul « rezistență prin cultură și anticomunism » îi găsim, într-un amestec indigest, pe D.R. Popescu, Buzura, Breban, Petru Dumitriu, Marin Sorescu, A.E. Baconsky, Marin Preda, Mircea Dinescu și ; Constantin Noica. Deși respinge înclinațiile naționalist totalitare ale acestuia din urmă, Adrian Marino concluzionează că « activitatea grupului Noica a fost remarcabilă și pozitivă » *(Politică și cultură,* ed. cit., p. 95). Ea ține de cultura alternativă, rezistentă la comunism pentru că folosește un limbaj original, total diferit de formulele stereotipe ale socialismului si naționalismului ceausist. Or, în măsura în care tot Adrian Marino remarcă în altă parte convergența - de altfel, notorie - a celor două limbaje, singura explicație plauzibilă a recuperării lui Noica și a grupului său rămîne nevoia irepresibilă a naționalismului, fie el și moderat, de a îmbogăți vitrina culturii române.

Această agrementare a viziunii pesimiste, la care îl obligă realitatea, cu una optimist-mobilizatoare e, de altfel, inerentă ideologului, pentru care trecutul este un material indispensabil în desenarea viitorului. O idee care revine frecvent în discuția des-

•re prezentul și trecutul recent al culturii este aceea că doar sisicmul comunist e vinovat pentru compromisurile făcute de unii i alții, în nici un caz invers (opțiune categoric antiliberală). Ca și la Gabriel Andreescu și la mulți dintre cei care reflectează, profesionist sau amator, pe această temă, comunismul apare ca un accident bizar, un fenomen străin care vine să paraziteze pentru o vreme țara și care poate fi exorcizat prin revenirea la valorile trecutului și prin « strîngerea rîndurilor » împotriva relelor pe care Ic-a provocat. Această idealizare a situației noastre, justificată tocmai prin nevoia de a depăși cît mai repede dezastrul comunismului, ar putea avea însă efectul contrar. Ca de altfel și dorința de a merge înainte cît mai repede cu o cultură în care nu mai avem lunp să discernem, să analizăm ce e viabil și ce nu, și în care nu ne permitem conflicte pentru că destinul național are nevoie în primul rînd de solidaritate.

Printre liniile principale ale analizei se strecoară constatări și laiionamente de mare precizie și luciditate, dar, din păcate, ele constituie excepții. Iată o frază remarcabilă referitoare tocmai la ambiguitatea ideologică de fond a culturii române : « Dar cultura lomână trăiește mereu acest sentiment al dedublării, al duplicității, al nedreptății și mai ales al unei agresiuni continue, cel puțin latente, care o inhibă mereu. O „falsifică" involuntar prin măsuri defensive, cele mai multe improvizate, de protecție, de simulare fi minciună permanentă. „Minciuna", ca instrument terorist, birocratic-polițist, pe de o parte, ca măsură de protecție pe de alta... [...] Cultura română trăiește deci mereu acest sentiment al ambiguității, duplicității, de unde și o anumită *mauvaise conscience» (Al treilea discurs,* Polirom, Iași, 2001, p. 102).

Imperativul promovării valorilor naționale și al dezvoltării accelerate în vederea sincronizării îi provoacă discursului proeuropean pierderi considerabile, îndeosebi prin marginalizarea spiritului critic. 11 isăși percepția de sine a discursului este ambiguă. Acesta își asumă deschis militantismul, dar se prezintă totodată ca politologie calificată •au «gîndire critică», deși înglobează inconvenientele inerente uricărui material propagandistic: grad prea mare de generalitate, icpetare obsesivă a temelor, absența unei construcții riguroase etc.

Apariția după Revoluție a noii politologii românești este sal tată ca una din cele mai importante realizări, dar lista politologii preferați ignoră majoritatea profesioniștilor autentici. Ca o co secință a nediscriminării între știința politică de nivel academic militantismul politic, stilul cel mai relevant de analiză politică est considerat a fi unul pe jumătate științific, pe jumătate publiciști' cu masive intruziuni subiective sau *partis pris-wd* ideologice. Astfe ffi materie de analiză politică, Adrian Marino este entuziasmat n doar de Alina Mungiu-Pippidi, Dan Pavel sau Stelian Tănase, ci de diatribele epigonic cioraniene și veninos-perverse ale l' Octavian Paler sau de sofismele epatante ale lui Ion Cristoiu.

Adrian Marino optează explicit pentru tipul de discurs idedH logic liberal, reprezentat în trecut de Lovinescu sau Zeletin. Estl încrezător în puterea ideii de a se materializa (în crearea fondului de către formă) și își afirmă vocația construcției în acest sens, dfl sus în jos. In cultură, în special, nevoia de a oferi culturii ro«l mânești întîrziate cadre largi de dezvoltare îl conduce la concluzia necesității enciclopedismului - și chiar, prin extrapolare, la im-f peratival implicării politice a intelectualului.

Această orientare se vădește însă a fi greu de armonizat cu modalitatea de integrare culturală europeană pe care autorul o promovează explicit, aceea ireductibil individuală, care mizează pe creația originală. Linia de enciclopediști pe care îi evocă elogios din perspectiva funcției lor formatoare (Hasdeu, Iorga, Eliade, chiar Blaga) rămîne, nu întîmplător, asociată naționalismului și supralicitării valorilor culturii romane, chiar pe linia complexului de inferioritate/superioritate pe care și Adrian Marino dorește să-l vadă depășit. Astfel că, dincolo de ideea-clișeu că opoziția român-european este falsă, se conturează o întrebare tulburătoare: este oare Posibil ca discursul ideologic care își asumă o funcție națională formativă să reziste tentațiilor naționalismului mistificator ?

Enciclopedismul apare ca un posibil specific al culturii române, mtr-o viziune «anticolonialistă» ce se opune mimetismului *am* orice preț. Astfel, autorul ajunge să se întrebe de ce canonul occi«f dental, care respinge enciclopedismul, trebuie să devină «ufl reper și o obligație pentru toți autorii, români și ne-români, fârJ

tcepție?» *(Politică și cultură,* Polirom, Iași, 1996, p. 222). Adaptarea formelor culturii europene la situația și necesitățile locale, reclamată de autor, este firească, dar nu e de înțeles de ce n asemenea aclimatizare ar trebui să evolueze spre consecințe periferice în care valorile fundamentale de la care s-a plecat nu se mai regăsesc. Adevărata problemă pare mai degrabă a fi cea a poiibilei utilități a enciclopedismului în lumea în care trăim, mai ales dacă funcția lui este descrisă în termenii secolului al XlX-lea, ,inume de a «asimila și integra cultural» *(op. cit.,* p. 327).

Enciclopedismul, crede Adrian Marino, ar trebui să umple golurile imense din cultura română, pentru a se recupera astfel decalajul față de cultura occidentală. Dar în condițiile actuale de T nculație a informației, o mare parte din funcția lui iluministă, re-. uperatoare devine superfluă; traducerile și compilațiile din creația occidentală, influențele de diverse tipuri apar, oricum, de la inie, și nu neapărat în cadrele unei organizări enciclopedice a culuirii. Adevărata esență (și justificare) a enciclopedismului e văzută in faptul că voința lui de « cuprindere culturală totală » exprimă o "aspirație și o nevoie invincibilă de adevăr și universalitate. [...] |ine de esența adevărului de a fi absolut, integral, și inevitabil cir-. iilar» *(op. cit.,* p. 328). Această concepție «integralistă» despre adevăr (al cărei corespondent perfect în plan politic este etatismul) nu ie precizează în continuare, ci este doar susținută cu un citat din Pascal (în favoarea ideii că e mai bine să știi puțin din toate decît jbtul despre un singur lucru) și cu unul din Hegel («adevărul este întregul» - un principiu care ar trebui să dea fiori în Est). Aspirația fere adevăr (care e totuna cu cea spre universalitatea culturală integrală) este descrisă ca o himeră, dar una fecundă, deoarece « ea singură impulsionează cunoașterea, cuprinderea sa sintetică, integrarea și totalizarea a cît mai multe elemente posibile și în cît mai multe domenii ale cunoașterii» *(ibidem).*

Discuția despre enciclopedism este, astfel, centrală pentru disuția mai largă asupra integrării (culturale) în Europa. Autorul reia ulcea lui Andrei Pleșu conform căreia deschiderea către Europa echivalează efectiv cu gustul pentru enciclopedism, cu asimilarea avidă a «luminii» culturii occidentale care ne invadează brusc.

Dacă e foarte adevărat că tot intelectualul român e, într-o măsuri mai mică sau mai mare, enciclopedist, lucrul se întîmplă tocmai pentru că el aparţine unei culturi prea puţin autonome, care **nu** produce şi nu omologheză direct valori autonome. Circuitul trece mai întîi prin cultura occidentală şi, de aceea, o familiarizări cu aceasta este indispensabilă.

Astfel că aspiraţia relativ utopică a lui Adrian Marino de a impune relaţii « frăţeşti», de egalitate, între culturile lumii ar reclama mai degrabă depăşirea enciclopedismului. Superficialitatea inerentă acestuia este, cel puţin în domeniul ştiinţific, un handicap grav pentru intelectualul român, a cărui producţie ar trebui săjustifice respectivele relaţii de egalitate. Autorul încearcă să ne convingă că între enciclopedism şi specializare nu există neapărat o contradicţie, aducînd în sprijin operele lui Eliade şi Culianu. In cazul lor, non-contradicţia poate fi, întîmplător, adevărată, dar faptul nu clarifică chestiunea actualităţii enciclopedismului. Dincolo de capacitatea lui de a mobiliza cultura în vederea atingerii obiectivelor naţionale, nu e nici o certitudine că enciclopedismul poate produce o cultură deschisă, variată şi dinamică.

Enciclopedismul ca funcţie integratoare a culturii, menită să **o** organizeze din perspectiva unor priorităţi naţionale, merge într**-o** direcţie profund antiliberală. Ideile marilor enciclopedişti români (Eminescu, Hasdeu, Iorga, Blaga, Eliade) o demonstrează fără excepţie. Enciclopedismul e un mod de existenţă intelectuală asociat culturilor univoce, în care sensurile şi valorile se integrează într-un sistem coerent. El nu dispare astăzi doar pentru că proliferarea exponenţială a informaţiei îl face imposibil de practicat, ci şi pentru că societăţile deschise multiplică şi codurile culturale care produc cunoaşterea, coduri care ar putea cu greu să funcţioneze simultan în una şi aceeaşi personalitate. Din toate aceste motive, enciclopedismul ca soluţie culturală cu finalităţi sociale şi politice mi se pare profund anacronic şi indezirabil (cu atît mai mult cu cît el apare ca aspiraţia către un adevăr integral, definit hegeliano-cartezian, ca substanţă ontologică aptă a fi invocată în conturarea unui ideal social-politic).

Dilema « ingineriei naţionale » proeuropene

Prima concluzie a acestei incursiuni în discursul proeuropean românesc ar fi aceea că există un asemenea discurs de un naţionalism violent, reprezentat de intelectuali precum Alexandru Paleologu sau Octavian Paler (ideile celui din urmă nu au mai fost amintite întrucît sînt cvasiidentice cu ale celui dintîi, singura diferenţă notabilă constituind-o paradoxurile patetice, inclusiv în sensul falsului prieten din engleză, pe care stilul lui Octavian Paler le produce în abundenţă). Din păcate însă, delirurile mistice pe tema spiritualităţii româneşti, unanim condamnate la naţionaliştii incriminaţi ca atare de către elita culturală, sînt mai degrabă trecute cu vederea în aceste cazuri. Motivele acestei discriminări sînt numeroase, de la cele strict conjuncturale (ascendenţă, istorie personală etc.) pînă la notorietate şi prestigiu (al orientării ideologice şi al grupului din care fac parte).

O a doua concluzie este aceea că naţionalismul se regăseşte, în variate forme şi procentaje, în majoritatea discursurilor proeuropene. Atunci cînd nu formează chiar substanţa explicită a discursului, ca în cazul intelectualilor citaţi mai sus sau în cel al fundamentaliştilor ortodocşi, el poate apărea în forme discrete la intelectuali cu o mare deschidere şi cu un real ataşament faţă de valorile europene, de felul lui Adrian Marino sau Alina Mungiu-Pippidi, sau îşi poate face simţită influenţa prin adversitatea extremă faţă de el, ca în cazul lui Gabriel Andreescu (trebuie spus din nou că această opoziţie radicală la naţionalism are drept consecinţă paradoxală obnubilarea cauzelor naţionale profunde ale marasmului românesc, adică o atitudine tot din gama naţionalismului). Fără îndoială, această gamă de atitudini mi se pare mai interesantă din punct de vedere intelectual şi mai relevantă din punct de vedere politic decît cea a profeţilor monocorzi ai românismului.

Este oare naţionalismul moderat-instrumental soluţia pentru situaţia actuală a României ? Este oare absolut necesară « reconstruirea naţiunii» şi a identităţii ei printr-o acţiune de sus în jos ?

Părerea mea e că o astfel de «inginerie națională » este anacronică astăzi. Formele în care această acțiune s-a concretizat în ultimele două secole există deja, n-ar trebui decît să discriminăm între ele și, dacă e cazul, să facem ceva cu ele. Iar dacă unele dintre ele au fost indiscutabil nefaste, precum cele utilizate în timpul comunismului, soluția nu trebuie să fie neapărat combaterea lor înverșunată cu forme de sens opus sau reluarea procesului din momentul în care ele și-au făcut apariția. Ideea că reconstrucția României ar necesita o politică « forte », de sus în jos, dusă de o elită oarecum împotriva derutei de moment a « maselor» poate fi discutată - deși nu foarte democratică, a fost susținută cu argumente convingătoare de mulți teoreticieni și practicieni ai politicii. Dar chiar dacă am accepta aceste argumente pentru reformele majore care trebuie realizate, nu cred că valabilitatea lor poate fi extinsă asupra întregii operații de reconstruire a identității naționale.

De fapt, consecințe nefaste au avut și au nu doar comunismul sau naționalismul ca atare, ci toate ideologiile naționale în măsura în care condițiile particulare ale constituirii națiunii române nu au permis resorbirea și contrabalansarea pragmatică a acestor ideologii. Există în România o supraideologie națională care afectează toate ideologiile politice clasice, inclusiv liberalismul, și care este axată tocmai pe suspendarea rațiunii individuale în numele urgențelor constituirii și dezvoltării națiunii. Mai bine zis, această supraideologie națională colectivistă afectează însuși modul în care sînt înțelese ideologiile și în care se încearcă punerea lor în practică. Iar această distorsiune definește destul de bine și direcțiile principale ale discursului proeuropean actual, analizat aici.

Există o serie de intelectuali români liberali pe care îi trădează chiar acest tip de înțelegere a ideologiei, prea abstractă și cu vocația absolutului. In numele misiunii naționale și a caracterului ei imperios, ei acceptă orice simplificare, oricît de drastică, a discursului lor intelectual și a valorilor liberale de la care pornesc ; zelul «pragmatic » de a-i da acestui discurs o formă cît mai propagandistică, mai accesibilă, are consecința paradoxală de a-l reduce la o sumă de generalități abstruse. Montarea unui spectacol ideologic feeric și a *happy-end-xAui* său (copios anticipat, altfel) este atît

de importantă pentru ei, încît nu mai rămîne loc pentru nimic altceva. De aceea, cred că e imperios necesar să facem efortul de a înțelege mai profund naționalismul ca pe un (epi)fenomen intelectual și poliție complex, care ajunge să se travestească în forme greu recognoscibile.

în opinia mea, ar trebui acum (lucrul poate că se întîmplă deja, dar într-o măsură cu totul insuficientă) ca programele ideologice - inclusiv cele «liberale », « democratice » și « proeuropene » - să renunțe le ambițiile lor maximale și să mai lase « realitatea națională » să respire liber. Marile proiecte de (re)construcție a națiunii și a identității ei ar trebui lăsate la locul lor, în secolul al XIX-lea, ca și marile proiecte culturale cu funcție de emancipare politică și socială. Din această perspectivă, ideologia care ar servi cel mai bine în acest moment «interesele naționale » ar fi, poate, tocmai una care ar refuza să sacrifice rațiunile individuale în numele intereselor naționale, o ideologie minimală a individualismului.

Ar fi, desigur, minunat ca tot mai mulți români să se manifeste liber ca europeni lipsiți de complexe, dar mă tem că nu le sînt de nici un ajutor cei care-și fac din acest deziderat un obiectiv și un program național, cu argumente de genul « n-are de ce să ne fie rușine că sîntem români». Din capul locului, acest tip de argument evoluează pe terenul unui complex de inferioritate, care poate cel mult să basculeze într-unui de superioritate. Căci el implică faptul că ar trebui să ne fie sau nu rușine că sîntem români în funcție de meritele poporului român, ceea ce limitează de la bun început autonomia individului, adică însăși premisa eliberării de complexe europene.

In ebrientul stil clasic

. pariția cărții *Omul recent* de H.-R. Patapievici (Humanitas, 2001) a fost unul din evenimentele care au marcat spațiul cultural românesc în 2002. Polemici aspre s-au născut în revistele de cultură, între adversarii și partizanii autorului. Nota comică a acestor polemici a fost dată de formulările extreme între t are au evoluat, respectiv de la « e o carte cu probleme » la « Palapievici e un noroc nemeritat pentru cultura română». Tot ce poți face la astfel de afirmații e să-ți apropii urechea de ele și să le ciocăni ușor, încercînd să afli prin ce an a fost tăiat lemnul din care sînt confecționate, prin ce curți a fost pus la uscat, cît de dur sau de maleabil este etc.

Lăsînd gluma la o parte, nu e lipsit de interes să cercetăm puțin nota dramatică a acestor polemici, dată de faptul că ideile s-au cam pierdut printre interesele personale, respectiv de grup, moliilizate de o parte și de alta, argumentările rămînînd destul de simpliste. Ceea ce mi se pare șocant este liberalismul compulsiv, nereflectat, din perspectiva căruia unii au criticat *Omul recent* (apărătorii nu s-au arătat nici ei moderați, ce-i drept). Deși cartea oferă destule puncte vulnerabile criticii, ele sînt adesea ignorate în favoarea vituperării de pe pozițiile noii demagogii democraliste românești. Critica se bazează pe presupusa infailibilitate a lozincilor, nu pe conținutul concret al valorilor evocate. Deși liberali declarați, cei în cauză par oripilați mai ales de faptul că un autor își permite să chestioneze valabilitatea valorilor și principiilor democratice, și nu, repet, de eventualele erori ale demersului în sine.

Cu siguranţă, criticii vehemenţi nu şi-au dat seama că îi dau astfel dreptate autorului, cu toate că reacţia lor nu ţine tocmai de corectitudinea politică pe care o condamnă acesta. Nu a fost vorba aici doar de o ideologie arbitrară care ambiţionează să transforme realitatea într-o manieră perversă, adică în interesul unei minorităţi (corectitudinea politică, după H.-R. Patapievici), cît mai ales de un demers disperat - avînd ca resort principal naţionalismul, chiar dacă într-o formă foarte distilată - de a acoperi un deficit al realităţii prin discurs. Firește, resortul şi motivaţia luptei pentru putere (simbolică) nu sînt excluse, dar demagogia democratistă e, în primul rînd, o ideologie reactivă compensatorie. Ea nu poate produce decît rezultatul paradoxal şi nefericit al blocării democratizării, prin axiomele ei stupide: avem o democraţie românească funcţională, chiar dacă imperfectă, dobîndită mai ales în urma luptei mai deschise sau mai ascunse a intelectualilor. In acest punct se face conexiunea cu lupta pentru putere, căci democraţia aceasta nu e decît corespondentul politic al culturii « postmoderne», al liberalismului generic, pe care toţi trebuie să-fl împărtăşim neabătut. Principiile şi valorile sînt binecunoscute şi de la sine înţelese, nu mai avem de ce să le punem în discuţie. Nu e uşor de înţeles, de fapt, cum de le poate scăpa susţinătorilor acestei idei evidenţa că, dacă orice critică poate periclita valorile democraţiei, atunci aceasta e ca şi în agonie, şi nici o stare de urgenţă intelectuală care să interzică criticile nu o va putea ţine în viaţă. Miza *Omului recent* părea să fie, astfel, aceea de a oferi o alternativă la acest liberalism «din oficiu» dintr-o perspectivă aplicat conservatoare ; ca atare, ea ar fi salutară în principiu, însă, bineînţeles, reuşita nu poate fi evaluată decît la sfîrşitul analizei.

Pentru a elucida conţinutul propriu-zis al cărţii şi impactul ei j cultural, adecvarea ideilor pe care ea le avansează trebuie verificată faţă de acest obiectiv el însuşi «mişcat», rezultat din suprapunerea imperfectă a obiectivului aparent pe cel real. Căci ţintele, resorturile şi motivaţiile de profunzime ale demersului nu sînt întotdeauna cele aparente ; unul dintre neajunsurile pe care mulţi recenzenţi ai *Omului recent* le inventariază este caracterul prolix şi fastidios al textului, iar un alt neajuns esenţial, insuficient sesizat :

pînă acum, este modul în care autorul travesteşte o miză strict personală în hainele interesului public. De aceea, analiza ce urmează priveşte coerenţa şi adecvarea ideilor exprimate ca atare, dar încearcă să ajungă şi la regimul general al comunicării, la denotaţiile stilului şi la resorturile intelectuale de profunzime.

« Originea intelectuală » primă a filosofiei lui H.-R. Patapievici este heideggerianismul, respectiv noicismul în calitatea lui de vulgarizator al acestuia în România. E de mirare că o asemenea constatare evidentă lipseşte din articolele consacrate volumului, cliiar şi din cele mai fine şi lucide. Schema ontologică e aceeaşi, cu deosebirea că H.-R. Patapievici clamează mult mai explicit şi mai apăsat principiul divin ; toată concepţia asupra tehnicii, unghiulară în economia volumului, este reluată aproape punct cu punct după Heidegger. Avem, apoi, aceeaşi nostalgie după o lume « tare », aurórala (sau auratică), dinainte de separarea dintre obiect jj subiect, dinainte de spargerea sensurilor mari într-o infinitate de raţiuni private, inevitabil aberante la limită.

în plus, H.-R. Patapievici reia în forme cvasiidentice, şi ca atare leñante, jargonul obscur-iniţiatic heideggerian : « aservirea noastră la lehnică în instantaneitate pură» (p. 111, cu varianta «sub ascultarea tehnicii»); «mobilizarea noastră permanentă, la ordin» (p. 112, transpunere a conceptului heideggerian *Ge-stell,* foarte asemănătoare echivalentului dat de primii lui traducători în română) ; « deschisul prosperităţii este chiar spaţiul făcut posibil de acţiunea economică» (p. 205) ; « temeiul lipsei de temei al nihilismului » (p. 228) etc., etc. I)incolo de aceste formulări, rămîne stilul învăluitor, misticoid, care exprimă tocmai prin ceea ce (şi prin faptul că) expresia foarte vagă ascunde în primă instanţă ; este conjurată producerea din vag şi prin empatie a sensurilor în mintea cititorului (în unele pasaje, emfaza şi pateticul ca figuri ale unei retorici mult prea înalte trimit mai degrabă la Blaga decît la opera lui Heidegger, în care ele sînt mult mai rafinate şi mai bine controlate). Pentru un cititor al lui Hei- i legger, e realmente şocantă întîlnirea cu asemenea pastişări ale stilului său unic. Primele fraze ale « Cuvîntului înapoi », cu care se închide t artea (reproducerea unei conferinţe cu tidul « Ce mai înseamnă să In modem, astăzi ? », susţinută la École Normale Supérieure), copia-

ză pur şi simplu modul voit abscons în care Heidegger începea i vestigarea unor concepte: « nu e clar nici ce înseamnă „modem", nici ce înseamnă „astăzi", nici ce înseamnă „mai", din formula „mai înseamnă" » (p. 427).

Atunci cînd limbajul său nu e manifest heideggerian, H.-R. Patapievici rămîne categoric în siajul stilului noician - în mare, o transpunere locală a celui heideggerian, hibridizată cu emfaza specială a « rostirii» lui Blaga. Cum spuneam, caracteristica principală a stilului noician epigonic pe care îl practică H.-R. Patapievici e expresia obscură, încărcată emoţional, care încearcă să ajungă empatie la sensibilitatea cititorului, care «îi face cu ochiul» acestuia (după o celebră expresie a lui Nietzsche referitoare la ultimul om, citată şi în volum). Cîteva exemple culese la întîmplare : « înnoirea lucrurilor nu conduce niciodată decît la distragerea atenţiei, la *distracţie* : nu poţi aduce noul spiritual prin noutatea lucrurilor» (p. 106 — de remarcat« falsa etimologie », caracteristică lui Noica. La fel, la p. 393, unde se reiau ca atare speculaţiile lui Noica pe sensul vechi de «chinuri» al cuvîntului «muncă», sau la p. 150, unde, în cadrul unei diatribe împotriva lichidităţii-temporalităţii, se invocă şi faptul că « a lichida » înseamnă şi « a ucide »); una din caracteristicile MTV-ului este « alunecarea-în-acelaşi» (p. 228 - evident, nu ni se explică nicidecum ce ar putea însemna asta); « rostul şi postul modern al intelectualului este im-postura » (p. 247); în intelectual, apreciază H.-R. Patapievici, « supravieţuieşte locul în care rostul, la începutul acestei istorii, a găsit adăpost. Post întîrziat al acestui rost uitat, intelectualul ar putea fi, înaintea desfacerii omului, ultimul adăpost» (p. 250 - capodoperă de bolboroseală abstrusă cu veleităţi oraculare de tip noician); «Aşa cum virtuţile prost plasate ne transformă în apucaţi, aşteptările prost plasate ne falsifică speranţele, ajungînd să nu mai ştim caj aşteptăm, de bine ce ne-am instalat în confortul răspunsurilor prost găsite» (p. 251); un tip de gîndire « care se epuizează în rezultat» (p. 290) ; « Dar este egalitatea o valoare naturală, adică *una fizică?* » (p. 296 - mai aproape de Heidegger decît de Noica, poate, dar, oricum, la fel de ridicolă ca speculaţie gratuită a etimologiei greceşti, *physis* etc.).

Citatele de acest fel s-ar putea înmulţi cu uşurinţă şi, mai ales, s-ar putea extinde de la sintagmele compacte, în care sursa heileggeriano-noiciană e izbitoare, la inflexiunile mai ample ale frazei, în care această sursă e mai greu detectabilă. Nota definitorie a stilului rămîne însă caracterul lui, pe de o parte, vag şi ambiguu, pe de altă parte, emoţional-moralizator: « ne transformă în *apucaţi», « rostul* şi *postul* modern al intelectualului este *impostura* » etc. *(subl. a)*; un scris învăluitor şi plăcut în aparenţă, dar foarte violent de fapt, în măsura în care încearcă doar să ia pămîntul de sub picioarele cititorului, să seducă prin clişee emoţionale. Iar dacă adăugăm la toate acestea dorinţa de a epata, tipic cioraniană, ce constituie, de regulă, resortul principal al « rostirilor» lui H.-R. Patapievici, în special a celor accentuat aforistice, vom obţine o adevărată retrospectivă a filosofiei româneşti (să luăm un singur exemplu pentru stilul epatant cioranian, care implică altfel frazări mult mai ample: « Marea crimă, în ochii oamenilor recenţi, este să reafirmi banalitatea absolută că Dumnezeu există şi că fără El toată lumea noastră e o nebunie. Marea crimă, în lumea *bine* de azi, este să continui să mai fii creştin», p. 320). In sfârşit, o inadecvare majoră e chiar modul în care acest limbaj ambiguu e dispus ici-colo în argumente logice de mare complexitate care, în ciuda eventualei lor corectitudini formale, rămîn, fatalmente, obscure.

Extrem de interesant e însă faptul că, într-o carte în care se citează din plin şi se fac trimiteri numeroase, inclusiv la autori cvasiuecunoscuţi (nu vreau să spun că din acest motiv sînt şi minori, dimpotrivă, aproape toţi mi s-au părut interesanţi), nu sînt citaţi sau discutaţi nici măcar o dată autorii din care H.-R. Patapievici se inspiră masiv, respectiv Heidegger şi Noica (doar Noica, cred, e citat o dată în « Cuvîntul înapoi», dar această conferinţă pentru uz internaţional nu ţine de corpusul propriu-zis al cărţii). Ei nu apar nici măcar în bibliografie (care, e drept, se intitulează « Articole, cărţi şi ediţii citate »), deşi între Platon şi Margaret Thatcher reuşesc să obţină un loc nume precum Bob Barr, Arthur Herman, James Miller sau Gheorghe-Sorin Părăoanu, de care eu trebuie să recunosc că încă n-am auzit. E drept că o asemenea omisiune

esențială are o rațiune convingătoare: dacă sursele ideilor avansate în *Omul recent* ar fi fost indicate la tot pasul, cartea s-ar fi transformat, cel puțin pe un segment consistent al ei, într-una de exegeză la Heidegger și Noica, ceea ce, probabil, nu era în intenția autorului. Totuși, omisiunea nu e mai puțin semnificativă: conform chiar principiului heideggerian de a căuta sensul unui text (autor) mai degrabă în ceea ce nu se spune decît în ceea ce se spune, una din concluziile care se impun la sfîrșitul lecturii *Omului recent* ar fi aceea că H.-R. Patapievici e în căutarea disperată a unei originalități care nu îi este, însă, accesibilă. Pentru că, pe lîngă Heidegger și Noica, furnizori ai unei părți din substanța cărții și din osatura ideatică și stilistică a autorului, în planul doi se fac simțiți în surdină autori precum Cioran sau Nietzsche (alăturarea e posibilă, firește, doar din pricina nivelului la care e preluat Nietzsche); în sfârșit, în materie de teorii conservatoare și critica culturii contemporane, un rol important în « economia de idei» a volumului îl joacă autori precum Allan Bloom, Robert Nisbet sau Michael Oakeshott.

Blînzi, politicoși și gregari...

In esență, demersul din *Omul recent* e unul violent împotriva modernității și a tot ce presupune ea, atitudinea față de democrație, liberalism, capitalism, individualism și față de modernitatea însăși rămînînd însă ambiguă. De regulă, construcția avansează prin distincția între o modernitate clasică « bună» și o postmodernitate « rea», între o democrație « bună » și una « rea » etc. Adică tot pe modelul Noica, european convins și antieuropean virulent în același timp; și, tot ca la Noica, structurarea bun-rău se face, esențial, față de aceeași axă spiritual-material, iar coincidența opușilor e rezolvată în patetic pur. Din acest motiv, distincțiile sînt inconsistente, iar autorul nu ajunge să pună lucrurile cap la cap și să-și ducă ideile pînă la ultimele consecințe. Nu vede, de exemplu, că principiile liberalismului, pe care le

apreciază într-o parte, nu au cum să nu conducă la manifestări excesive, chiar aberante, ale indivizilor, pe care le acuză în altă parte. In general, H.-R. Patapievici pare a regreta mai ales faptul că societatea umană nu e compusă exclusiv din filosofi care să înțeleagă bine istoria ideilor și care, mai mult, să ducă o viață contemplativă, deasupra meschinelor interese materiale.

Autorul opune o lume « clasică », spirituală, căci pătrunsă de divinitate, lumii complet reificate și despiritualizate a prezentului. Prima e puternic idealizată; lumea antică (dar și cea medievală) apare ca un paradis în care individul e liber să-și găsească împlinirea spirituală. A doua, în schimb, tot în siajul peroraților noiciene pe tema « civilizației untului», este caricaturizată în registru grotesc. Lumea contemporană se reduce la materie, iar locuitorii ei, respectiv oamenii recenți, nu sînt decît niște animale : « Niște *animale* prospere, blînde și politicoase, asta am devenit... » (p. 136, *s. a.).* Acest gen de aprecieri de un simplism aiuritor, explicabile doar prin dorința de a șoca cu orice preț, revin des și pe un ton relativ invariant. Textul nu precizează despre care oameni (sau animale) este vorba; probabil, despre lumea occidentală, căci pe est-europeni, pe africani sau pe sud-americani nu-i poate suspecta nimeni de prea multă prosperitate (iar dacă H.-R. Patapievici vorbește întotdeauna la persoana întîi, motivul ar putea fi un elan irepresibil spre penitență).

Nici de prea multă blîndețe și politețe n-am putea bănui popoarele suspomenite, ceea ce întărește ipoteza că e vorba despre Occidentul decadent, sau cel puțin despre modul lui de viață specific, care se poate regăsi oriunde. Mi se pare util să subliniez faptul că în acest citat — care mi se pare destul de reprezentativ pentru viziunea sumbră asupra omului modernității recente — ca și în variante precum « animale docile, politicoase și gregare » (p. 320), ceea ce apare mai vrednic de dispreț în omul recent nu e doar hedonismul lui animalic și absoluta lui despiritualizare, ci.medioi ritatea lui. Tema poate fi urmărită, firește, pe o largă bibliografie, dar cred că relevantă în context e mai ales sursa extremismului lomânesc interbelic : « Răpus de nevoi, omul emană spiritualitate. Satisfăcut de confort și binefaceri, omul se reduce pe nesimțite la

animalitate» (p. 136). Şi la Nae Ionescu, Eliade, Cioran sau Noica putem găsi tema degenerării umane produsă de bunăstare şi democraţie, precum şi pe cea a « punerii la teasc » a individului pentru a-i aduce la lumină excepţionalitatea. Mai mult, la fiecare apare corolarul politic al teoriei: regimurile politice extremiste favorizează excepţionalitatea umană (mai ales sub specia creaţiei culturale). Formularea explicită a acestui corolar lipseşte la H.-R. Patapievici, însă maniera de tratare a temei (precum şi a altora, cum ar fi cea a individualismului, analizată în cele ce urmează) e identică: problema spirituală enunţată — în esenţă, deficitul de spiritualizare al omului modern — nu e rezolvată în spiritual, ci dezvoltarea ajunge invariabil la consecinţe politice. In loc să insiste asupra soluţiei esenţiale a evoluţiei spirituale interioare, H.-R. Patapievici preferă, de regulă, să-şi verse nemulţumirea pe condiţiile sociale şi politice exterioare.

Capitalismul este cel ce duce la apoteoza materiei atunci cînd « este interpretat, aşa cum face lumea modernă, ca o substanţă» (p. 106). El este, cu această condiţie, simptomul cardinal al lipsei de transcendenţă, adică al unei lumi strict materiale, şi nu poate produce « o altă definiţie a fericirii decît goana nelimitată după tot mai multe bunuri materiale» (p. 107). întrebuinţat corect, capitalismul n-ar trebui să fie « decît un decor » ; la fel ar trebui să fie, în general, tehnica. Regăsim aici, în fundal, ideea heideggeriană despre caracterul malefic al tehnicii, care îşi depăşeşte condiţia şi devine esenţă a lumii actuale. Opoziţia esenţă (spiritual, cultură)-conjunctură (material, civilizaţie) este însă mult mai categorică decît la Heidegger, care face efortul constant de a depăşi aceste raţionamente-opoziţii metafizice. H.-R. Patapievici pare a împărtăşi ideea heideggeriană că transformările produse în lumea contemporană sînt consecinţele necesare ale unor mutaţii de profunzime în domeniul gîndirii şi analizează unele dintre aceste mutaţii produse în filosofie, gîndire teologică şi ştiinţifică. Paradoxal însă, originea lor nobilă nu nuanţează deloc verdictul categoric împotriva modernităţii recente (acest verdict pare a fi astfel rezultatul unuia din « raţionamentele morale » pe care el însuşi le acuză în altă parte). Aceeaşi reluare slabă şi schematică poate fi

urmărită şi în modul în care teoria complexă heideggeriană a lumii actuale ca *chance* devine la H.-R. Patapievici ideea că lumea decăzută de azi e precondiţia mîntuirii.

Lipsa completă a nuanţelor în tratarea cîtorva teme, precum şi repetarea lor ca atare, fără nici un efort de a le plasa în coerenţa ansamblului justifică, cred, tratarea lor ca obsesii. Cîteva astfel de teme pregnante ar fi: prosperitatea materială care degradează spiritul, redistribuirea resurselor ca furt şi minorităţile ca baze modeme ale colectivismului şi totalitarismului. Problema redistribuirii e caricaturizată pînă la infantilism: redistribuirea e văzută ca « furtul gangsteresc perpetrat de stat din avutul privat al cetăţenilor, sub forma diferitelor tipuri de impozitare » (p. 234), şi incriminată ca parte a degringoladei morale generale a modernităţii, pe picior de egalitate cu desfriul, delaţiunea sau chiar crima. Sofismele aiuritoare pe această temă se ţin lanţ: statul-providenţă (traducerea tendenţioasă adoptată de H.-R. Patapievici pentru *welfare state,* în defavoarea variantei mai exacte de «stat al bunăstării») este strins legat de ideea că « guvernul este îndrituit să aibă o putere nelimitată în administrarea prosperităţii, în vederea *impunerii* justiţiei sociale » (p. 179). Afirmaţia este, evident, abuzivă: nici unul din statele respective nu a avut o putere « nelimitată » în administrarea prosperităţii (cel mult statele totalitare au avut această putere, dar ele nu erau state ale bunăstării, ci ale... providenţei). La fel de abuzivă e afirmaţia următoare, conform căreia astăzi «această idee şi-a dovedit falsitatea»; ea ignoră faptul elementar că acest tip de stat este cel care a reconstruit societăţile europene după cel de-al doilea război mondial. Ideea în cauză poate fi acum inoportună (poate tocmai pentru că şi-a îndeplinit rolul ?!), dar abandonarea ei relativă nu îi demonstrează nicidecum falsitatea; avem aici o procedare logică mult sub nivelul de rafinament pe care îl ilustrează autorul în alte pasaje ale cărţii.

Introducerea redistribuirii proprietăţii este percepută exclusiv ca operă a socialiştilor, mai exact a unei conspiraţii a lor. Mai mult, cetăţenilor care decid, ca majorităţi, să aplice în societăţile lor acest principiu (adică sînt « prostiţi» de socialişti să-l accepte) li se refuză atît de net orice motivaţie altruistă, încît nu poţi să nu

te întrebi dacă nu cumva compasiunea creştină, şi altruismul î general, va fi rămas o virtute rezervată exclusiv acelor elite spirituale puţin numeroase pe care H.-R. Patapievici le consideră singurele potrivite să conducă. Atunci cînd sîntem de acord cu redistribuirea, afinnă autorul, sîntem de fapt de acord doar cu redistribuirea proprietăţii altuia, conform principiului « să moară şi capra vecinului». Ceea ce implică în mod necesar ca majoritatea cetăţenilor să fie atît de imbecili încît să nu-şi dea seama că redistribuirea se face din impozitele ce le sînt scăzute din salariu în fiecare lună, sau să fie atît de sado-masochişti încît să-şi accepte cu bucurie propria suferinţă doar pentru plăcerea de a-i vedea şi pe ceilalţi suferind; personal, mă îndoiesc că aşa stau lucrurile. Desigur, inerţia şi conformismul joacă un rol în acceptarea de către mulţi a practicii redistribuirii, dar nu cred că ea ar fi atît de solid instalată în societăţile umane dacă majorităţile ar avea o altă opţiune (firește, în afară de cazul în care recurgem la teoria conspiraţiei).

Unul din argumentele cu care H.-R. Patapievici îşi susţine tezele de mai sus porneşte de la înţelegerea literală a metaforei proprietăţii ca prelungire a corpului uman şi conchide că nici unul din cei care şi-ar privi proprietăţile în acest mod nu ar mai fi de acord cu redistribuirea - dacă, de pildă, talentul ar rezida în gene, nimeni nu ar fi de acord să-şi cedeze genele altuia pentru a-şi împărţi talentul cu el, aşa cum se întîmplă cu resursele din societate (concluzia acestei reduceri totale la absurd fiind că nimeni nu e de acord cu redistribuirea proprietăţii lui, ci doar a altora). Finalul acestui pasaj sună astfel: « Cu cît mai democratică în sens totalitar este o societate, cu atît mai iresponsabil este tipul de cetăţean pe care aceasta îl reproduce » (p. 185). E imposibil de înţeles cu precizie despre ce e vorba: la o lectură normală, formularea sugerează că democraţia şi totalitarismul sînt consubstanţiale, sau că unul e o specie a celeilalte, eventual în sensul că democraţia devine totalitară de îndată ce începe să aplice principiul redistribuirii resurselor.

Pentru înţelegerea adecvată a teoriei de mai sus, trebuie neapărat precizat faptul că nu cotele ridicate ale impozitării sînt criticate,

ceea ce ar fi cu totul de înţeles, ci principiul ca atare, în calitatea lui de «aberaţie morală»: «statul care este învestit de societate cu sarcina redistribuirii prosperităţii nu poate rămîne liberal. El tinde să devină total, deoarece chiar societatea este cea care i-a dat permisiunea să adopte proceduri totalitare» (p. 182). Lăsînd la o parte faptul că de decenii bune politologia identifică prin totalitarism sistemul opus democraţiei occidentale postbelice, dacă procedura impozitării este totalitară, atunci orice societate modernă este în mod necesar totalitară, căci nu este de conceput astăzi o societate fără instituţii şi fără politici comune, adică fără impozitare (pînă şi societatea Atenei clasice, pe care o admiră autorul, instituise forme de protecţie pentru cei foarte săraci sau pentru invalizi, tot pe baza bugetului public). E imposibil de imaginat un mod în care binele comun, pe care îl pomeneşte în repetate rînduri H.-R. Patapievici, ar mai putea fi realizat în epoca modernă fără politici sociale ; simplul argument demografic arată că formele de caritate strict comunitară nu mai sînt suficiente. De aceea, radicalitatea teoriei asupra redistribuţiei, vituperată ca furt, nu poate trimite decît la anarho-capitalism; viziunile conservatoare, oricît de pure ar fi, nu pot ajunge aici decît dacă se reduc la o apologie a modelului medieval. Or, nimeni nu poate propune în mod serios acest model ca soluţie pentru societăţile şi pentru problemele secolului XXI.

Ceea ce pare a nu înţelege, de fapt, autorul este că, atunci cînd critică atît de violent şi de nenuanţat un model social-politic, onestitatea lui intelectuală, de membru al elitei care are o responsabilitate clară în conducerea societăţii (confonn propriei lui teorii), îl obligă să ofere un model alternativ. Căci critica lui nu e doar o lamentaţie pe tema degringoladei morale şi spirituale a contemporaneităţii, în care caz s-ar fi putut limita la invocarea lumii antice sau medievale, ca alternativă spirituală. El desfiinţează ca atare statul modem, dar ezită să ofere ca alternativă fermă singurul model social-politic care, logic vorbind, rămîne posibil în condiţiile propriilor sale poziţii, respectiv anarho-capitalismul. Acesta este elogiat într-un pasaj în care se spune că «poziţia anarho-capitaliştilor - capitalismul trebuie să înlocuiască statul, iar societatea trebuie să

devină una cu piață liberă - este inatacabilă »; motivul e acela **c** anarho-capitaliștii se conformează în cel mai înalt grad principiului esențial al modernității, respectiv libertatea individuală (cu tot **ce** decurge din ea: liberă inițiativă, autonomie radicală a individului etc). Ei sînt deci elogiați în continuare pentru înțelegerea fanatică, *ad litteram,* a principiului: «Intransigența sectară a gîndirii susținătorilor anarho-capitalismului oferă unul din puținele exemple de caracter moral din lumea mercenară de azi» (p. 406). Să trecem peste faptul că moralitatea e identificată pur și simplu cu intransigența sectară, aspect oarecum insolit în cazul unei gîndiri care încearcă să valorifice într-un mod superior spiritualitatea creștină. Dar anarho-capitalismul e genul de ideologie pe care, în ciuda unor conexiuni inevitabile, orice conservator ar trebui s-o deteste, căci e o ideologie absolută, revoluționară, imposibil de conciliat cu pragmatismul constitutiv al conservatorismului.

Principiul libertății a fost cel mai bine realizat în modernitate prin reforme treptate (abstracție facînd de evenimentul fondator al Revoluției Franceze), care au înglobat realitățile anterioare mai degrabă decît să le șteargă de pe fața pămîntului, așa cum propune anarho-capitalismul; rezultatul acestui proces este democrația liberală, care e cel puțin la fel de mult o practică pe cît e o ideologie. Aceeași evoluție se poate urmări și în cazul principiului egalității, constitutiv, și el, modernității; cea mai bună realizare practică a lui se datorează tot democrației liberale, prin moderație și pragmatism. Aplicarea «fanatică» a principiului a condus la comunism, unde problema egalității nici măcar nu mai are sens, în condițiile catastrofei totale ce a rezultat; același lucru s-ar obține, probabil, pentru libertate prin anarho-capitalism, o ideologie care, ca orice anarhism (și ca însuși comunismul), conține o doză decisivă de utopie. Dar, în mod bizar, nu utopia și fanatismul ideologic - dușmanii de moarte ai conservatorismului îl nemulțumesc pe H.-R. Patapievici; dimpotrivă, acestea sînt considerate pozitive. Neajunsul pe care îl găsește autorul anarho-capitalismului este acela că el absolutizează economicul, în dauna altor tipuri de valori (o critică, altfel, validă). Aceste valori sînt văzute ca un principiu care ar trebui să limiteze libertatea absolută a unui capitalism total, autorul admițînd chiar, ocazional, posibilitatea ca statul modern să fie necesar. Ce e însă de făcut cu toate contradicțiile care se nasc de aici ?

A treia obsesie majoră a lui H.-R. Patapievici - la fel de abstrusă ca și primele două în caricaturizarea grotescă de care beneficiază - este cea a minorităților colectivisto-totalitare, o obsesie consolidată cu cea a multiculturalismului, relativismului, corectitudinii politice etc. în democrațiile moderne, procesul selectării unei opinii în condițiile concurenței, prin vot, este fundamental alterat de mass-media (care e, prin definiție, nedemocratică). Astfel, cei care au acces la mass-media pot specula acest avantaj în interesul lor; din păcate, nu ni se explică de ce minoritățile acaparează mass-media, și unde anume se produce alunecarea din democratic în nedemocratic. Noile ideologii ale minorităților ar avea un apetit totalitar capabil să supună majoritățile, iar vehemența acestor ideologii este interpretată ca fanatism, chiar dacă unul paradoxal. Relativismul, ca nouă paradigmă ideologică aptă să disloce adevărul tradiției, este văzut ca una din relele fundamentale ale societății și politicii moderne : « Căci, în definitiv, de ce să nu extermini cîteva gîze limbute care se agită inutil, dacă tot ce se referă la identitatea lor a fost *inventat,* dacă tot ce le justifică existența a fost *construit* cu premeditare, dacă deosebirea dintre bine și rău este pur convențională » etc. (p. 203). Argumentul răstălmăcește în mod evident întreaga istorie pe care o cunoaștem: aproape fără excepție, crimele în masă au fost făcute în numele identităților « naturale », substanțiale, nu a celor recunoscute ca relative.

Revine obsesiv în text ideea că revendicarea unei identități minoritare « a devenit o afacere » (p. 335); ea nu are ca scop doar puterea simbolică, ci și drenarea resurselor statului. Autorul deplînge faptul că preferințele sexuale sînt numite « orientări sexuale », ca și cum ele ar reprezenta « *opțiuni* politice publice, care trebuie să beneficieze de statutul acordat libertății de conștiință. Aici, pentru extorcarea de fonduri ori criminalizarea adversarilor, se confundă în mod voit spațiul public cu cel privat» (p. 360). Personal, nu știu ca vreun stat să retribuie practicarea felației, a cunnilingusului sau a legăturilor homoerotice (exemplificările pe

care autorul însuşi le oferă pentru preferinţele sexuale la care se-referă). Insă, dacă H.-R. Patapievici ştie vreo ţară în care cei ci* preferinţe sexuale alternative sînt stipendiaţi de stat în această calitate a lor, cu siguranţă că el însuşi dă dovadă de sadism neînipârtăşind preţioasa informaţie celor interesaţi; lăsînd gluma la o parte, avem aici încă una din argumentările despre care e greu să-ţi dai seama la ce se referă.

S-a glosat mult pe tema atitudinii lui H.-R. Patapievici faţă dc homosexuali. Aici, lucrurile sînt ceva mai simple, fiind vorba, în mod evident, de atitudinea extrem tradiţionalistă: homosexualitatea e un viciu care trebuie ascuns. Autorul precizează că îi critică doar pe homosexualii care se asociază (se «ideologizează»), care îşi expun public specificul. Spre deosebire de cei care îşi consumă în intimitate pederastia, aceştia « se lipsesc voluntar de datele sufleteşti care ar fi putut să îi apropie de *veritabila* umanitate a* homosexualităţii, pe care homosexualii *discreţi* (ori obligaţi la discreţie) din trecut o aveau în chip natural» (p. 362). Fireşte că orice experienţă sufletească, de interiorizare, îl apropie pe om mai mult de umanitatea lui dar, chiar dacă am admite ideea nefericită că homosexualii participă la o altă formă de umanitate decît ceilalţi, cum spune clar textul, mi-e greu să înţeleg cum cineva îşi poate dobîndi umanitatea ca urmare a unei restricţii impuse din afară (e vorba de discreţie, care e considerată o condiţie necesară, dar despre care se spune că poate fi impusă din afară).

Din exemplele de mai sus transpare maniera generală în care procedează H.-R., Patapievici: el nu distinge deloc între principiile fundamentale ale modernităţii şi anumite consecinţe neH gative ale lor, folosindu-se de fapt de acestea din urmă pentru a le discredita pe cele dintîi, chiar dacă îşi declară ici şi colo ata-* şamentul faţă de ele. întrebarea pe care ne-o inspiră *Omul recent* nu e dacă aceste aspecte negative ale modernităţii există sau nu, deşi ele sînt exagerate şi deformate pînă la a ne face să ne îndoim că vorbim despre aceeaşi realitate. E cert că ideologiile minorităţilor se dezvoltă adesea în forme aberante, ce au şi apetitul totalitar despre care vorbeşte H.-R. Patapievici. Ele pot induce şi discriminări ale majorităţii, dar acestea sînt mai degrabă fenomene

minore, şi nu apocaliptice, cum le zugrăveşte autorul. Apoi, atari discriminări merită să fie privite lucid şi pragmatic : sînt nişte nedreptăţi, desigur, dar de ce să le judecăm din perspectiva unei societăţi ideale, absolut juste, care n-a existat niciodată şi în nici un caz nu va exista dacă renunţăm la drepturile omului de la care pleacă ideologiile minorităţilor ? Dimpotrivă, societăţile lipsite de aceste principii adăposteau şi adăpostesc încă nedreptăţi mult mai mari. în fond, chiar acesta e modul în care ar trebui să comparăm lipurile de modele social-politice, în funcţie de cantitatea de nedreptate pe care o tolerează. Nu sensul ei contează, ci cantitatea; dacă aceia care ieri oprimau sînt astăzi uneori victimele unor minore discriminări, nu mi se pare că schimbarea rolurilor ar trebui să ne impresioneze cel mai mult, pînă la a ne face să cerem revenirea la vechea situaţie, ci faptul că, per total, se suferă mai puţin. Iar dacă retorica tocită a « oprimării» produce în unele ideologii ale minorităţilor - de exemplu, în feminism - deliruri demagogice de un imens ridicol, n-ar trebui să uităm atît de uşor că principiile de la care pleacă această retorică au la origine necesitatea de a face faţă unor tragedii inimaginabile, produse de intoleranţa rasială, etnică sau religioasă; aceste tragedii au fost şi încă sînt cît se poate de reale. Dar, deşi discreditează principiul drepturilor omului şi, implicit, pe cel al egalităţii, bazîndu-se pe consecinţele aplicării lor imoderate, H.-R. Patapievici îşi declară în .tcelaşi timp ataşamentul pentru individualism şi pentru liberalismul clasic. Contradicţia e însă inevitabilă din moment ce nimănui din «lumea bună» intelectuală din România de azi nu-i plac extremiştii; întîmplarea face că, în aceşti ani ai tranziţiei, intelectualitatea românească e deosebit de liberală.

Multiculturalismul are şi el parte de un tratament foarte aspru. Presupoziţia sa centrală este aceea că toate culturile au aceeaşi valoare. Sprijinindu-se şi pe presupoziţia auxiliară că « egalitatea este valoarea supremă a tuturor domeniilor», multiculturalismul dezvoltă, din perspectiva autorului, consecinţa inevitabilă că « este moral ca egalitatea să fie impusă cu forţa» (p. 296). Concluzia este, desigur, abuzivă. Aşa cum un spirit aristocratic - cum e H.-R. Patapievici însuşi, care consideră că ierarhia e valoarea supremă,

inclusiv din punct de vedere moral - poate să aleagă o cale pașnică sau violentă de promovare a principiului ierarhiei, aceeași libertate de opțiune o are și un spirit democrat, care consideră că egalitatea e valoarea supremă.

Un alt argument împotriva multiculturalismului susține că între individ și stat se interpune grupul, care va împiedica realizarea actului de justiție în condiții de universalitate (de această dată, H.-R. Patapievici critică din punctul de vedere al ideii de egalitate între indivizi). Multiculturalismul este însă asociat foarte pripit cu corporatismul modern, iar minoritățile, cu comunitățile care se interpun între individ și stat. Foarte individualist în acest pasaj, autorul argumentează că oricare din aceste variante produce o regretabilă înlocuire a justiției civile cu una corporatistă. Imaginea justiției corporatiste este inspirată nici mai mult nici mai puțin decît de « realizările justiției fasciste, din timpul Italiei lui Mussolini» (p. 298); cel mai grav exemplu livrat însă de autor pentru acest tip de justiție este cel al agricultorilor europeni care scapă nepedepsiți pentru modalitățile lor ilegale de protest. Corpoi.iiisinid modern «este o eroare deoarece corporațiile nu sînt „naturale", ci inventate » (p. 299); în opinia autorului, corporatismul tinde să crească puterea statului modern (care, ne amintim, e esențialmente totalitar), în loc să o limiteze, deoarece depinde de el pentru a-și asigura privilegiile financiare și simbolice. Fobia de orice creație artificială îl face pe H.-R. Patapievici să omită faptul că nici comunitățile reinventate, care pot funcționa foarte bine, nu sînt deloc atît de omogenizatoare sau chiar colectiviste cum i se par lui. Aceste comunități sau corpuri sociale - pe care autorul crede că le-a eradicat democrația («în democrație, între stat și individ se află doar masele, care sînt amorfe », p. 381) - există, în realitate, în multe democrații moderne și au preluat *c* succes o parte din sarcinile statului; funcția lor este mai ales acee de a tempera consecințele abuzive ale individualismului și de a valorifica persoana. Tocmai de aceea devine de neînțeles de ce H.-R. Patapievici blamează acest model conservator (creștin-democrat) modern pe care mulți se așteptau să-l susțină și care ar fi chiar concluzia logică a multor idei ale sale.

Individualismul transcendent

Impresia dominantă la lectura unor astfel de argumentări este că în *Omul recent* se poate demonstra orice, în funcție doar de afectele pe care autorul vrea să le transmită sau să le impună cititorului. Individualismul și principiile liberale, care sînt prețuite în multe pasaje, sînt sever criticate în altele. Democrația produce omul mediocru, despiritualizat, dezrădăcinat și gregar, dar fenomenul nu e văzut în relația sa necesară cu individualismul, iar autorul nu încearcă să ofere o poziție clară față de acest tip de relație. «In epocile democratice, esențială este colectivitatea », în timp ce «în epocile aristocratice, individul era central (substanța este doar individualul; Aristotel); de aceea, în tot acest timp, valoarea centrală a teologiei a fost persoana, iar a teoriei politice cetatea » (p. 369). Acest tip de simplificări — ce ar trebui nuanțate ca să devină didactice — și aglutinări ideatice care abundă în carte au ca rezultat confuzia totală a sensurilor. Argumentul care îl invocă pe Aristotel este pueril: «individualul» este un concept ontologic, care nu prea are de-a face cu «individul», un concept în primul rînd politic și, mai ales, un concept modern; o eroare comparabilă cu cea a centralității individului în societățile aristocratice mai induc doar cei care fac din Nae Ionescu, Mircea Eliade sau Mircea Vulcănescu reprezentanți ai individualismului numai pentru că filosofia lor se baza pe teoria geniului creator dezlănțuit, adică a indivizilor excepționali. Această teorie explorează noi teritorii în materie de ridicol, printre altele și pentru că «individualiștii » în cauză susțineau cele mai dure forme de colectivism.

Individualismul este o teorie politică, nu una estetică sau ontologică, chiar dacă ea poate avea și consecințe de această natură; afirmînd autonomia individului, această terorie îl opune oricărei forme de colectivism și, indirect, îl face incompatibil cu cultura în mare parte univocă a societăților tradiționale. De aceea, a vorbi despre individ ca valoare centrală a societăților tradiționale și în opoziție cu un presupus colectivism constitutiv democrației mo-

derne constituie o manipulare tendenţioasă a termenilor implicaţi o afirmaţie ca aceea că «statul modem se foloseşte de democraţia de mase pentru a smulge individului, *prin definiţie aristocratic,* libertăţile şi privilegiile moştenite de acesta din societatea medievală » (p. 149, *s. a.)* este cel puţin hazardată. Individul este d invenţie modernă, cum sînt şi drepturile omului - consecinţă a individualismului inexistentă în societăţile premoderne. Mai mult, individualismul este imposibil de gîndit fără egalitate, căci el pleacă de la valoarea autonomă a fiecărui individ dar, ca principiu general (ce trebuie să producă, în plan politic, condiţii formale pentru existenţa tuturor în societate), el nu are cum să aibă în vedere I diferenţa specifică a fiecărui individ, ci doar esenţa umană ce se regăseşte în oricare. De aceea, individualismul merge împreună cu democraţia; a-l scoate din această relaţie şi a-l alipi societăţii aristocratice tradiţionale doar pentru că anumite trăsături ale lui sînt convenabile (spre exemplu, aceea de producător al ştiinţei moderne, p. 356) e un simplu exerciţiu de sofistică.

înţelegerea spirituală, iar nu politică, a individualismului determină ratarea sensului său esenţial, şi anume acela de autonomie a individului. Intr-un raţionament uluitor, H.-R. Patapievici argumentează că individualismul (ca şi liberalismul) nu poate fi ateu : « dacă sufletul individual este muritor, atunci singurul sens cu putinţă nu poate depăşi istoria şi el aparţine în mod fatal colectivităţilor », în timp ce «individualismul stă sau cade împreună cu afirmarea separaţiei dintre planul pur imanent al societăţii şi unul aflat în transcendenţa ei, în care îşi află el, în mod ultim, întemeierea» (p. 394). Cu alte cuvinte, dacă individul nu este subsumat sensului colectiv, el trebuie să aibă neapărat un sens transcendent-religios (adică la fel de exterior lui ca şi cel colectiv) ¡1 consecinţa necesară este că individul nu-şi poate produce un sens personal, deoarece nu e o entitate autonomă. Aceste reflecţii net antiindividualiste urmează fidel filosofia noiciană care, fascinată de colectivitate (Noica stabilea matematic numărul de membri necesar într-o societate pentru ca Spiritul să se producă), preamăreşte individul în declaraţii de principiu, dar îl desfiinţează la nivelul premiselor fundamentale.

înţelegerea culturalistă a individualismului, în dauna politicului, este simptomatică pentru filosofia lui H.-R. Patapievici şi nu face decît să confirme descendenţa lui mai mult sau mai puţin directă din « furioşii» interbelici. Politicul este definit, în manieră obscurizantă heideggeriană, ca «manifestarea deschisului dintre oamenii ireductibil diferiţi» (p. 209) ; el este, într-adevăr, opus ideologiilor absolute, care vor să suprime procesul medierii, dar şi tehnocraţilor, pe motiv că şi ei ar dori acelaşi lucru. De fapt, este recuzată ideea că specializarea şi tehnicile moderne ale politicii pot asista politicul în acest sens auroral specific agorei ateniene, de dezbatere vie dintre cetăţeni, în care libertăţile lor individuale vin în contact direct şi formează nemijlocit cetatea. Există chiar o reacţie de oroare la politicul ca mecanism cu mai multe trepte, prin care toţi cetăţenii au dreptul de a-şi face ascultată opinia, de a vota şi de a fi aleşi. Procedurile politicii moderne, respectiv ale democraţiei, sînt descrise în culori apocaliptice : « demagogia deşănţată prin care oricare candidat caută să linguşească, servil, instinctele cele mai joase ale mulţimii» (p. 370) ; « acolo unde opinia domneşte, adevărul este mai puţin important decît persuasiunea, iar reclama joacă exact rolul propagandei din regimurile totalitare »; « oricărui om de oarecare integritate morală lipsa de scrupule a goanei după voturi nu i se poate părea decît ignobilă, ignară, eronată şi înjositoare» (p. 371).

După această diatribă, democraţia este totuşi recunoscută ca un rău necesar atît în comparaţie cu alte regimuri posibile, cît şi ca regim care corespunde esenţial stării de natură căzută a omului avînd ca unice principii de acţiune vanitatea şi setea de bogăţii (din nou, lipsa caritătii din portretul omului poate mira la un gînditor atît de ataşat valorilor creştine). Din păcate, anterioara violenţă cioraniană nu poate fi atenuată prin astfel de concesii, iar din cauza ei este ratată tocmai ocazia de a discuta lucid şi echilibrat neajunsurile democraţiei. O astfel de discuţie face, de exemplu, Michael Oakeshott, care este citat într-o notă la acest pasaj : în regimurile democratice (« populare ») moderne, guvernarea nu mai e arta aplanării conflictelor dintre individualităţi, ci arta de a oferi electoratului ceva ce pare cît mai « din partea poporului», lucru

posibil în condițiile în care profilul psihologic al « omului masă » e deja cunoscut. După cum se poate vedea, fondul e aproape același, dar în timp ce ideile sînt echilibrate și reușesc să producă sens la autorul citat, în varianta pe care le-o dă H.-R. Patapievici ele caută doar să impresioneze și, probabil, să convingă prin relief și exaltare (este, de altfel, *pattem-ul* ce revine sistematic în cuprinsul *Omului recent).*

In sfîrșit, incapacitatea de a concepe politicul ca atare reiese și din indignarea autorului față de acel tip de democrație care are pretenția de a produce și ratifica valori. Un prim argument e acela că, dacă acceptăm acest principiu, « atunci pogromurile, deoarece antrenează mase, sunt justificate ». Legătura dintre pogromuri și democrație e atît de forțată (inclusiv pentru că e vorba de « mase », nu de întreaga comunitate pe care se definește respectiva democrație) și orientată spre deficiențele democrației, încît nu cred că trebuie insistat asupra ei. Argumentul imediat următor pune cu adevărat în lumină totala inapetență a autorului pentru politicul modern : « dacă admitem că Dumnezeu există, nu putem să mai admitem, în același timp, că opinia trebuie în mod pozitiv să prevaleze asupra *Scripturii,* așa cum ar pretinde principiul democratic, potrivit căruia baza guvernării este opinia majoritară» (p. 370). Este o imposibilitate de principiu să se conceapă o ordine a politicului distinctă de o ordine a spiritualului. Concluzia riguroasă și clară a argumentului, pe care autorul n-o formulează explicit, ar fi aceea că guvernarea ar trebui să se facă pe baza *Bibliei,* căci despre această opinie, care determină decizia politică, se spune că nu poate prevala asupra textului sfînt.

Ritualuri intelectuale

Evident, cartea conține și pasaje interesante: o analiză demnă de reținut a raporturilor dintre tradiție și lege (pp. 217-222 - soluția mutării decisive a discernămîntului în afara legii rămîne însă doar una utopică), o analiză asemănătoare a erudiției moderne *vs.* erudiția tradițională, deși unele din concluziile ei sînt îndoielnice, precum cea care contestă valoarea specializării (pp. 261-275); pe deasupra, în mod bizar, *Omul recent* abundă în citatele și trimiterile cu funcție de « producere a autorității» care sînt reproșate erudiției moderne. Contradicția era însă inevitabilă: pe de o parte, specializarea trebuia respinsă din perspectiva culturii auratice pe care o susține autorul, pe de altă parte, citatele *en gros* din autori obscuri sau celebri, adesea izbitor de inadecvate la context și la concluziile pe care le cheamă, au rolul esențial de a crea acel decor magic, absolut necesar ritualului intelectual prin care H.-R. Patapievici încearcă să seducă potențiali discipoli. Acest ritual, ca oricare altul, încearcă să creeze, prin emoție în primul rînd, solidaritate în jurul unei figuri sau al ideii din spatele figurii, fără ca înțelegerea ideii sau consensul asupra ei să fie decisive. Esențială e empatia care trebuie creată între participanți, precum și sentimentul plăcut de comuniune pe care ea îl susține ; în crearea ei, în *Omul recent* joacă un rol major nu doar citatele invocînd puteri tutelare (Platon, Aristotel) sau conferind zicerii profunzime și mister (trimiteri la autori obscuri, reproduși în limbi străine), ci și trăsăturile stilului (vagul, pateticul extrem etc.) deja discutate.

Alte pasaje interesante ar putea fi cele consacrate unui subiect atît de savuros precum corectitudinea politică. Acestea nu sînt însă foarte originale. Ele reiau adesea ca atare autori precum Allan Bloom, originală fiind, aparent, și aici doar caricaturizarea ideilor de la care pleacă intelectualul român ; astfel, mi-e greu să cred că vreun stat modern va decide decăderea din drepturi a părinților care ridică doar vocea la copiii lor, așa cum se teme H.-R. Patapievici. Există, cu siguranță, excese, chiar aberații produse de corectitudinea politică, dar ele trebuie considerate în ponderea lor reală. Mi se pare că e vorba aici de o problemă de ajustare a unor proceduri ; între paranoia occidentală a drepturilor copiilor, pe care o acuză H.-R. Patapievici — pe bună dreptate, în principiu — și cinismul unor societăți precum cea românească, incapabilă să preia copiii din familiile abuzive înainte ca aceștia să fie pe jumătate sau cu totul omorîți în bătaie, cred că se pot găsi numeroase formule intermediare acceptabile. N-aș putea subscrie

nici altor profeții negre ale autorului, precum cea a reducerii totale la tăcere în viitor a gîndirii libere de către « minoritatea leninistă a corecților politic, a rectificaților moral, a celor profitabil grupați în puternice ONG-uri» (p. 319).

Autorul își asumă și o funcție explicit profetică. Multe pasaje amintesc flagrant de Cioran și mai ales de Nietzsche (pînă și « omul recent» e un ecou al « ultimului om ») dar, din păcate, H.-R. Patapievici e prea adesea plicitisitor, așa cum n-ar trebui să fie un profet. Oricine poate face exercițiul comparării unor afirmații plate precum « oamenii de azi sunt cei mai bine hrăniți, cei mai prosperi», dar și « cei mai slabi de înger, cei mai dependenți de confort și consum, cei mai aserviți bunului plac al liberului arbitru, cei mai puțin autonomi înjudecățile lor, cei mai gregari (față de Stat), pe care i-a cunoscut vreodată umanitatea» (pp. 16-17), cu geniul sclipitor din *Așa grăit-a Zarathustra.* In esență, viziunea profetică a lui H.-R. Patapievici cuprinde o radicalizare a decadenței actuale : omul va fi încă mai despiritualizat de completa lui aservire față de o bunăstare materială, încă mai animalică decît cea de acum. Degringolada lui morală se va accentua; odată ce acest om a acceptat o breșă în edificiul moralei - de exemplu, prin sperjur (considerat caracteristic decadenței moderne), desfrînare sau prin « furtul gangsteresc » al impozitării —, el a deschis larg drumul pentru legitimarea crimei (pp. 234-236).

Omul recent, avertizează pe un ton negru autorul, seamănă destul de bine cu *homo sovieticus.* El nu e liberal, căci « omul liberal era omul creștin secularizat. Omul recent este contrariul omului liberal» (p. 239 - e greu de înțeles de ce li se refuză calitatea umană unor oameni moderni, cum ar fi liberalii sau creștin-democrații actuali, dintre care mulți nu sînt decît aceiași creștini secularizați), iar «Viitorul e sumbru. El aparține omului instinctual, egoist cu ferocitate, îndrăgostit de sine, lipsit de scrupule, ahtiat de putere, superstițios și laș, servil și avid. Comunismul a făcut doar începutul, a cîntat doar uvertura. Adevăratul loc de naștere al ororilor care vor veni este o combinație între China colectivistă și America ideologiilor extremiste care sunt cuprinse în agenda, vizibilă ori ascunsă, a corectitudinii politice » (p. 240).

Omului recenții lipsește în cel mai înalt grad analiza lucidă și echilibrată; materia cărții se organizează aproape permanent în aforisme și diatribe exaltate, ideile sînt reduse la clișee-caricaturi. Contradicții halucinante plutesc peste tot, pentru că autorul nu pare interesat să ofere un ansamblu coerent de idei. E vorba, în primul rînd, de contradicțiile fundamentale, sesizate mai sus, privind temele mari ale individualismului, democrației etc, contradicții generate de aspirațiile contradictorii ale autorului. Dar e vorba și de pura plăcere de a înșira vorbe, cu rezultate hilare sau stupefiante, sub care gîndul rămîne ilizibil. Uneori nu se poate pur și simplu ghici ce vrea să spună H.-R. Patapievici sau de ce scrie ceea ce scrie. Iată cîteva exemple din multele posibile : « dacă nu este o valoare naturală (care, asemeni fructelor, crește în mod natural în copaci), atunci egalitatea nu poate fi o valoare supremă, ci una partizană» (p. 296). Putem înțelege preferința lui H.-R. Patapievici pentru valori organice în locul celor construite, dar ce sens are să spui că valoarea naturală crește în copaci ? Oare valorile religioase sau cele aristocratice, la care se raportează constant autorul, chiar cresc în copaci, în sensul literal implicat de pasajul citat (sau chiar într-un sens mai larg) ? Iată un alt exemplu de raționament extravagant: plecînd de la premisa, susținută de Paracelsus, a existenței unei facultăți umane a credinței în incorporabil și invizibil, H.-R. Patapievici conchide că protejarea acestei facultăți cade în seama guvernării, deoarece, după James Madison, așa ar trebui să se întîmple cu orice « different an unequal faculties of acquiring property » (p. 389). Invizibilul e tratat în mod abrupt ca proprietate pe care o dobîndește omul. în fragment, care nu e foarte clar, pare să fie vorba de proprietate mai degrabă în sensul de « posesiune » decît în cel de «însușire », dar în oricare din variante argumentul e prolix; de altfel, acest salt neanunțat și nejustificat de la un sens propriu la unul metaforic este unul dintre cele mai caracteristice procedee noiciene, marcate de patetism. Logica atinge astfel maxima incoerență, demersul centrîndu-se decisiv pe stil, care, în « buna » tradiție a filosofiei românești, e susținut doar de dorința irepresibilă de a epata sau, în cel mai bun caz, de a seduce ; desigur, acest stil poate fi numit

«clasic » exclusiv în sensul de « tradiţional», altfel el situîndu-se exact la antipodul limpezimii adevăratului stil clasic practicat de Maiorescu sau de Caragiale.

Acest stil «tradiţional» este, de altfel, forma ritualică firească pentru mistica spiritualistă pe care o configurează ideile autorului. H.-R. Patapievici e un gînditor profund antimodern ; el încearcă să salveze o modernitate clasică, dar eşuează din cauza neînţelegerii de principiu a trăsăturilor ei de bază (politicul modern, individualismul şi liberalismul pe care se sprijină etc). La fel se întîmplă cu democraţia, care e acceptată formal drept cel mai puţin rău sistem politic, dar care e condamnată ca formă esenţială a decadenţei moderne. Dincolo de numeroasele păcate pe care autorul le găseşte democraţiei (printre care fundamental este acela că ea nu-i poate alege niciodată pe cei mai buni, ba chiar dimpotrivă), simptomatice pentru viziunea sa sînt exemplele de democraţie şi consecinţe democratice pe care le invocă pentru a o descalifica, respectiv pogromurile şi ... condamnarea lui Iisus de către mulţime. Căci aşa vede H.-R. Patapievici democraţia: o masă amorfa, iraţională şi bestializată; ea este detestabilă pentru că prin ea încearcă să producă sens oamenii, şi nu Dumnezeu, şi mai ales oamenii «inferiori», nu cei « superiori». Contradicţia care se schiţează astfel (superficială şi ea, pentru că ataşamentul faţă de democraţie e doar declarativ) e inevitabilă, iar rădăcinile ei trebuie căutate în ontologia mistică a culturii pe care o montează H.-R. Patapievici. Pentru el, modernitatea e doar ocazia mîntuirii, deoarece ea oferă mult mai multă libertate omului căzut de a-şi explora căderea şi, astfel, posibilitatea de a alege calea cea dreaptă (p. 403). In fine, subordonarea politicului faţă de religios e tranşată prin aforismul: « Orice problemă seculară, pentru că derivă dintr-una religioasă, are o soluţie spirituală» (p. 418), şi prin argumentul deja citat a cărui concluzie logică nu putea fi decît necesitatea guvernării pe baza *Bibliei.*

Oroarea faţă de mediocritatea « omului recent» este declanşată şi se manifestă ca atare pe linie spirituală. Autorul porneşte de la presupoziţia (care le poate părea stranie unora dintre noi, oameni mai recenţi) a necesităţii absolute a salvării spirituale, în sens religios şi mai larg cultural, a fiecărei persoane. De aici rezultă limpede că H.-R. Patapievici nu se poate considera individualist, şi nici măcar liberal, decît dacă îşi trădează propriile premise. Pentru acest tip de viziune, de altfel, se foloseşte de obicei termenul «fundamentalism», în măsura în care politicul şi socialul sînt sistematic invadate de spiritual, respectiv de religios, şi supuse imperativelor lui utopice. Este o viziune în fond extremistă; oricît de mult ar detesta, de exemplu, comunismul, H.-R. Patapievici edifică şi el o filosofie (politică) de natură utopică, colectivistă şi mistică în esenţă. Diferenţa e aceea că, în timp ce comunismul este, după H.-R. Patapievici însuşi, o religie laică transpusă politic, ideologia lui este o mistică spiritualistă transpusă politic.

Din cauza viziunii extreme care alimentează *Omul recent,* autorul ratează sistematic şansa de a obţine concluzii rezonabile pornind de la stările de lucruri criticate. Fireşte că există neajunsuri majore ale democraţiei: există mediocritate, omogenizare etc. Dar a le absolutiza şi a le descrieân culori apocaliptice nu are strict nici un sens; de ce, de exemplu, să le criticăm plecînd de la presupoziţia subiacentă că ar trebui să trăim într-o societate perfectă şi că e, deci, necesar să eradicăm tipul de societate care produce aceste neajunsuri, mai degrabă decît să încercăm să le corectăm ? Nicăieri în carte nu se vorbeşte despre felul în care a evoluat democraţia, răspunzînd aspiraţiilor diferitelor epoci. De ce să plecăm de la idealul - de asemenea luat ca de la sine înţeles în *Omul recent,* al salvării (mîntuirii) cu orice preţ a celorlalţi, chiar împotriva voinţei lor ? Chiar dacă « omul recent» ar fi atît de animalic cum este el descris aici (descriere altfel lipsită de sens în simplismul ei), cine sîntem noi, cei care ne-am asuma sarcina «salvării» lui, şi cu ce autoritate am face-o? Sînt întrebări la care *Omul recent* nu-şi propune să răspundă, dar care sînt imposibil de evitat în cadrul unei viziuni spirituale cu implicaţii politice.

Autismul locvace

Una din falsele surprize aduse de *Omul recent,* față de receptarea curentă a scrierilor lui H.-R. Patapievici, este aceea că avem de-a face cu un gînditor foarte puțin original. Originale la H.-R. Patapievici sînt afectele, dar acestea nu produc decît o retorică de un tip nefericit și de o calitate îndoielnică; originale sînt obsesiile, dar originalitatea lor constă aproape exclusiv în faptul că ele sînt simplificări grotești ale unor idei conservatoare, mai precis, extrem tradiționaliste. Dar, deși H.-R. Patapievici preia mult din ideile unor celebri autori conservatori, ar fi o mare greșeală să-l considerăm un reprezentant al conservatorismului, cel puțin în sensul modern, uzual, al termenului; acesta desemnează o ideologie politică modernă, democratică, ce nu face din sistemul politic și social un fundal necesar mîntuirii. Conservatorismul modern (ceea ce, de altfel, e cam tot una cu conservatorismul pur și simplu) distinge, totuși, între religios (spiritual) și politic; creștin-democrația, de exemplu, nu are o relevanță direct confesională, ci una mai degrabă etică. De aceea, unele partide creștin-democrate reunesc mai multe confesiuni creștine, iar rolul Bisericii în societate nu se definește în termenii salvării, ca la H.-R. Patapievici, ci e, mai degrabă, acela de a susține în continuare mentalitățile și comportamentele de natură etică pe care creștinismul (cel apusean, în special) le-a imprimat de secole societății. H.-R. Patapievici îi refuză însă orice calitate morală omului recent (care, ne amintim, e mînat numai de vanitate și lăcomie etc.) și nu crede în astfel de soluții modeste, melioriste, ci are în vedere numai soluția maximă a mîntuirii.

Mîntuirea, sub o formă sau alta, e idealul majorității oamenilor, dar e un ideal privat. H.-R. Patapievici induce o confuzie periculoasă atunci cînd face din mîntuire un ideal politic, iar demersul lui, care proiectează asupra altora propriile-i dileme interioare fără să se preocupe dacă ei o doresc sau nu, devine de o calitate morală îndoielnică. In ce măsură filosofia dezvoltată în

Omul recent e una solipsistă se poate vedea și din lipsa completă a referințelor la situația României. O asemenea lipsă ar fi cu totul de înțeles într-o carte de metafizică pură, dar cartea de față comentează pe larg fenomene intelectuale, sociale și politice contemporane ; acestea apar însă mai ales pentru că autorul urmărește să-și precizeze prin adversitate conturul realităților spirituale interioare care sînt adevăratul obiectiv al cărții. Altfel, cum am remarcat deja, H.-R. Patapievici nu își asumă sarcina de a oferi o soluție politică concretă, corelativă nemulțumirilor sale majore.

Idealul spiritual răsfrînt asupra întregii umanități, temelie a volumului, nu e decît fundalul menit să scoată în evidență profilul spiritual pur al autorului. Altfel, ar fi de neînțeles de ce un aristocrat este atît de ultragiat de mediocritatea omului « recent». De fapt, aristocratul, cum se poate înțelege chiar și dintr-o lectură superficială din Nietzsche, își este autosuficient și nu se interesează de cei «inferiori» lui, căci nu are nici un motiv s-o facă; omul maselor însă este obsedat de aristocrat, deoarece se definește reactiv, prin adversitate față de el. Esența reflecțiilor din *Omul recent* nu are astfel nimic de-a face nici cu spiritul aristocratic, cum nu are nici cu individualismul. Preocuparea obsesivă pentru salvarea spirituală a celorlalți periclitează distincția public-privat și nu poate fi decît autodegradantă pentru un spirit aristocratic, condiționînd propria realizare de a celorlalți. Miza reală a cărții nu e o substanțială și interiorizată evoluție spirituală, ci obținerea unei confirmări exterioare pentru o presupusă performanță spirituală deja dobîndită; poate tocmai de aceea, H.-R. Patapievici ratează înțelegerea faptului că ordinea politică a democrației oferă, prin separarea dintre public și privat, condițiile unei ordini « aristocratice » a spiritualului. Dacă renunțăm la fantasmele revenirii la un model utopic de societate antică sau medievală, am putea chiar concluziona că democrația e cel mai aristocratic sistem posibil în condițiile concrete ale lumii de astăzi.

Omul recent nu este în nici un caz cartea care să determine acea relansare a ideilor conservatoare pe care eu o aștept și care mi se pare neapărat necesară. Incetățenirea unei astfel de confuzii n-ar face altceva decît să consfințească impasul în care se găsește dez-

baterea ideologică asupra conservatorismului în România, precum şi practica politică respectivă. După 1989, în România au existat două partide, UFD şi PNŢCD, care se revendicau de la conservatorism, respectiv de la creştin-democraţie. Primul, incapabil să-şi găsească o identitate proprie, a întreţinut o relaţie ambiguă cu extremismul românesc interbelic şi a eşuat înainte de a ajunge să joace un rol semnificativ (firește, nu întreţin iluzia că acesta a fost singurul motiv). Cel de-al doilea partid dispunea de o identitate «istorică », pe care a adaptat-o exigenţelor contemporane, însă fără prea mare convingere. Identitatea incertă ce a rezultat a determinat reprezentarea unui electorat incert şi adoptarea de politici incerte (desigur, cu concursul altor conjuncturi), iar în final, alunecarea într-o demenţă ideologică pură (mai ales în sensul demagogiei şi al lipsei de realism şi pragmatism, şi mai puţin în sensul că ar fi avut opţiuni ideologice ferme); atît de radical a fost acest derapaj, încît nici măcar un dezastru electoral de proporţii n-a putut împiedica reluarea identică a proiectului politic, cei în cauză împingîndu-şi astfel cota de iresponsabilitate politică înspre cea a PRM. Intre acţiunea politică a PNŢCD şi filosofía lui H.-R. Patapievici corespondenţa e evidentă; fanatismul lui Victor Ciorbea, ca şi mistica spiritualistă a lui H.-R. Patapievici aparţin exclusiv spaţiului mănăstirii, nu au ce căuta în spaţiul politic.

Omul recent este, într-adevăr, o carte care ridică probleme, dar nu pentru că ea se opune corectitudinii politice sau pentru că ar contraria liberalismul « din oficiu » al tranziţiei, ci pentru că reprezintă, în filosofie, acea specie paradoxală a autismului locvace, care nu e interesat deloc de ce ar putea spune celălalt, dar care nu ezită să îl încarce cu propriile egotisme. Este o filosofie care nu îşi asumă nici un fel de responsabilitate, ci încearcă doar să obţină o consolare pentru propriile frustrări şi obsesii; mai mult, în cazul de faţă, ea nu îşi asumă nici măcar originile şi consecinţele logice ale propriilor premise.

Postmodernismu iluminist

De aproape două secole, românii creează mitologii naționale compensatorii, care devin repede referințe obligatorii în scrierea istoriei și pentru proiectele societății (sau pentru lipsa lor). Mitul, în sensul modern, mai larg, al conceptului, împletește strîns cultura și politica. Cum stringențele politice, reale sau închipuite, au fost de regulă mult mai puternice decît mecanismele și finalitățile specifice ale culturii, evaluarea lucidă a mitologiilor noastre este încă inconsistentă.

Faptul se explică ușor dacă ne gîndim că, trecînd de etapa aurórala a modernității românești, perioada interbelică stă în bună măsură sub semnul întunecatului aforism al lui Eliade conform căruia spiritul critic e un lux pe care nu ni-l permitem, exaltată fiind, în schimb, necesitatea unei producții culturale isterice și necondiționate ; sub regimul comunist s-a găsit o metodă și mai eficientă de eradicare a spiritului critic, prin eliminarea lui *de fado* din societate și cultură, menținîndu-se însă forme derizorii sau controlabile ideologic de critică menite tocmai a dezavua evidența suprimării spiritului critic autentic.

Relativizarea și demistificarea miturilor nu numai că se izbesc de inerții extrem de mari, dar sînt adesea compromise chiar de către cei ce par a le întreprinde. Pentru aceștia, operațiunea se reduce la demascarea unor practici sau idei politice, la blamarea unor elemente de ideologie sau cultură (de exemplu, ideile naționaliste) reputat«reacționare » în rindurile « avangardei intelectuale » a momentului ; în plus, ea este condusă atît de superficial și vehement încît sfîrșește prin a reproduce fenomenul în oglindă.

Postmodernismul iluminist

Miturile (în accepțiunea recentă, cultural-politică, a tennenului) nasc întotdeauna alte mituri. Se poate argumenta că faptul e inevitabil; se obțin astfel fie contramituri create prin adversitate, fie sechele ale miturilor existente prin reproducerea lor naturală. Se poate susține și că o societate are o nevoie organică de mituri care să ofere motivații ferme sau o bună conștiință, care să dea obiectivelor naționale o formă palpabilă, simplificată și dezirabilă pentru « mase » (simpla aroganță și apetitul totalitar implicate în folosirea curentă a acestei expresii îmi par a fi însă argumente suficiente pentru a privi cu suspiciune presupusa rațiune superioară a miturilor, ce constituie principala annă a mobilizatorilor de profesie ai «maselor»).

Nu e exclus ca aceste posibile replici să conțină un oarecare adevăr, dar nimic nu justifică distilarea lor într-un raționament « pragmatic » (în realitate, mai degrabă cinic) de genul: dacă miturile sînt inevitabile și necesare, iar pe de altă parte, ele sînt, toate, ficțiuni (că doar de aceea sînt mituri!), rezultă că orice mit e benefic atunci cînd pare funcțional și mobilizator în ordinea progresului și a emancipării naționale. Or, ceea ce ignoră, poate, acest mod de a gîndi e faptul că există mai multe registre retorice în care se înscriu miturile și mai multe modalități prin care ele se raportează la realitate. Dacă un mit are pretenția de a descrie corect o realitate cît de cît « obiectivă » și cuantificabilă, pe care însă o mistifică brutal, camuflîndu-și în același timp cu grijă condiția de construcție teoretică arbitrară — să zicem, mitul protocronismului românesc - nu văd în ce ar putea consta utilitatea lui, oricît de « nobilă » i-ar fi intenția.

Alte mituri, care se aplică unei realități din capul locului simbolice, ar putea să fie mai degrabă pozitive și stimulatoare decît negative și demobilizatoare. Așa ar sta lucrurile, să zicem, cu mitul ospitalității, al bunătății sau adaptabilității naturale a românului - mituri ce mai mult resemnifică și idealizează o realitate, altfel în mod necesar ambiguă și caic, pe deasupra, își afișează mult mai explicit condiția de mituri întrudi sînl în mod evident niște «povești frumoase», niște **aspirații** IIHȘII. chiai dacă prea naiv fabulate, la anumite valori umane **utiiveriâlt**

în general însă, mistificarea - mai ales atunci cînd reprezintă maniera dominantă în care o societate se raportează la realitate — nu poate decît să adîncească ruptura şi să-i paralizeze pe prizonierii fantasmelor pînă la proxima lor ciocnire, cu atît mai brutală, cu realitatea. în plus, a confunda inevitabilul cu dezirabilul şi a acţiona în consecinţă poate duce la catastrofe. înainte de a croşeta mimri destinate să «salveze România », ar fi poate util ca intelectualii amatori de inginerii mitologice să acorde mai multă atenţie imensei lipse de exerciţiu critic de care suferă cultura română şi să mai lase din cînd în cînd crearea de mituri şi pe seama inevitabilului propriu-zis. Controlul critic al producţiei mitice e cu atît mai necesar, cu cît situaţia de astăzi este radical diferită de cea de la 1848 sau de dinainte. Dacă atunci noua mitologie, cu funcţie predominant emancipatoare, venea pe un teren relativ gol, acum avem deja cîteva straturi mitologice suprapuse şi confuzionante, a căror evaluare este absolut necesară înainte de a ne abandona din nou inerţiei mecanismului care le face să prolifereze.

Utilitatea mitului cultural-politic este infinit discutabilă. în general, miturile de bază ale ideologiei naţionale sînt predominant închise în trecut, cuprinzînd cel mult prezentul, în timp ce construcţiile ipotetice, care se referă la viitor uneori într-un chip chiar mai flatant pentru imaginea de sine a colectivităţii decît basmele despre trecut, intră în categoria profetismului, diferită tocmai prin faptul că se referă la o realitate dezirabilă, şi nu la una existentă (decît, poate, mitologizînd-o pe aceasta).

Profetismul poate într-adevăr să fixeze un obiectiv, fie el absurd şi deloc necesar, cum ar fi cucerirea lumii, fie unul vital şi perfect rezonabil, precum civilizarea, sincronizarea unei societăţi marginale cu centrul în lumina căruia trăieşte. Deosebirea esenţială dintre profetism şi mitul modern e că acesta din urmă, sub presiunea aceleiaşi realităţi şi referindu-se la acelaşi obiectiv de care depinde buna conştiinţă de sine a societăţii, va declara pur şi simplu că obiectivul a fost deja atins (e vorba deci de o poziţionare psihologică, în primul caz activă, în al doilea, reactivă). Se conturează astfel o importantă deosebire funcţională între profetism

care exaltă acţiunea în vederea atingerii unui obiectiv, indiferent dacă el e rezonabil sau aberant, şi mituri cu funcţie consolatoare, care au un efect predominant tranchilizant.

Problema în jurul căreia se constituie mitologiile româneşti (pentru a o «rezolva» în numele societăţii) este cea a retardării faţă de Occident. E, poate, aceeaşi şi în cazul viziunii autarhice şi antieuropene a naţionalismului extremist interbelic ; cel puţin în cazul intelectualilor asociaţi Mişcării Legionare, frustrarea legată de întîrzierea românească faţă de cultura europeană e un resort clar, probabil chiar cel principal. La situaţia dificilă de dinaintea celui de-al doilea război mondial, comunismul a adăugat o circumstanţă agravantă : aprofundarea retardării şi instituţionalizarea compensării ei pe temeiul unei modernizări forţate şi înşelătoare. Astfel încît, în acest moment, balanţa dintre cei care continuă firava tradiţie critică românească şi cei care « descriu » mai departe o realitate românească inexistentă e încă decisiv înclinată în favoarea celor din urmă.

Societatea şi elitele ei intelectuale trăiesc mai mult sau mai puţin în şi prin mitologia naţională sau naţionalistă conform căreia comunismul a fost un accident, un lucru trecător şi străin nouă, revenirea la democraţie şi libertate este nu numai firească şi absolut necesară dar, cum ar zice şi Hegel, e chiar o realitate, decalajul faţă de alte ţări central sau vest-europene e doar unul cantitativ şi conjunctural etc.; am fost, sîntem şi vom fi «în Europa », indiferent de ce s-a întîmplat, de ce se întîmplă acum sau se va întîmpla în viitor, indiferent de ce înseamnă asta şi indiferent dacă avem sau nu obiective, dacă facem sau nu eforturi. Şi, pentru că despre societatea şi cultura nord-atlantice se spune adesea că sînt postmoderne, concluzia e simplă şi evidentă: cultura română e postmodernă şi ea.

± 1989

Mitul postmodernismului românesc datează dinainte de 1989. El avea atunci şi o valoare instrumentală în cadrul strategiei cultural-politice de impunere a noilor generaţii şi de evitare a ingerinţelor sistemului, dar, tocmai pentru a dovedi că funcţia lui nu depinde neapărat de conjunctura politică şi culturală a comunismului, adevărata maturitate a dobîndit-o doar în ultimii ani. In numele acestui mit legitimator, care dezminte categoric retardarea noastră (nu numai culturală) s-au rostit destule aberaţii, găsindu-se imposibili reprezentanţi români (protocronişti, eventual) ai postmodernismului: Blaga şi Noica, T. Mazilu şi D.R. Popescu, Nichita Stănescu şi Marin Sorescu.

Recent, mitul a fost relansat în forţă de Ion Bogdan Lefter, cvasiunanim recunoscut ca principal ideolog al curentului, prin *Postmodernism - istoria unei „bătălii" culturale,* Paralela 45, Piteşti, 2000. Volumul reproduce ca atare, fără grija de a edifica un ansamblu coerent şi armonios, un mare număr de studii şi articole dedicate temei de-a lungul mai multor ani. Textele repetă invariabil teza principală a autorului: există un postmodernism românesc incontestabil, anticipat în anii '60 şi definitiv instalat prin generaţia '80, care sincronizează, dar nu prin imitaţie, cultura română cu cea occidentală. Postmodernismul este rezultatul unei evoluţii organice a culturii române şi, pe alt plan, al rezistenţei prin cultură şi al unei bătălii canonice pe care această generaţie a purtat-o nu doar în numele ei personal, ci şi al întregii culturi române.

De ce ar fi însă teoria postmodernismului românesc, în această formulare, un mit ? La unna urmei, s-ar putea răspunde că teoria fonnelor culturii trebuie să fie un domeniu deschis celor mai variate interpretări, iar conceptul de postmodernism a primit atîtea interpretări divergente (element înglobat sau înglobator al modernismului / cu miză majoră pe latura estetică sau pe cea politică şi mai lax în alte privinţe / simplu continuator al modernismului etc), încît măcar una dintre ele ar putea servi teoria cu pricina.

Poate că sîntem postmoderni fără să ne dăm seama sau, dacă nu toţi reuşesc, poate că doar elita culturală este postmodemă ?!

Urmînd însă o logică elementară, noi trebuie să evaluăm această teorie din perspectiva tipului său de discurs şi a criteriilor specifice lui, spre care se orientează şi pretenţiile de legitimitate ale noii teorii. Iar acest discurs este cel critic, raţional asupra culturii, avînd ca funcţie declarată furnizarea unui model explicativ ferm şi neambiguu al unei anumite realităţi culturale, sociale şi chiar politice.

Intîmplarea face însă că pentru respectivul tip de discurs există în cultura europeană nişte norme destul de clare, ce au menirea de a-l distinge, pe de o parte, de domeniul ficţiunii propriu-zise, iar pe de altă parte, de acele discursuri atît de ideologizate, încît legătura lor cu realitatea e complet nesatisfăcătoare (funcţia lor descriptivă fiind pervertită), şi atît de influenţate de obsesii şi aspiraţii, încît utilitatea şi pertinenţa lor sînt foarte discutabile. Unele norme sînt elementare şi au o dimensiune socială; altele sînt mai academice şi constituie o metodică minimală, dar obligatorie pentru orice discurs care avansează o ipoteză şi încearcă să demonstreze adevărul ei cu argumente raţionale.

Astfel, este obligatoriu ca termenii să fie folosiţi într-un mod cît mai propriu, ca datele preexistente ale subiectului să fie preluate cu acurateţe (conform principiului consensului majorităţii cercetătorilor, iar dacă există disensiuni, prin raportarea constantă la toate accepţiunile majore), acelaşi lucru fiind valabil şi pentru poziţiile semnificative deja avansate, indiferent că sînt aprobate sau combătute (referirea la cele mai importante poziţii este şi ea obligatorie în cadrul unui demers cît de cît serios şi de amploare). Apoi, este necesară argumentarea propriei ipoteze, încercînd pe cît posibil ieşirea în afara partizanatelor şi clarificarea chestiunii, iar nu crearea unei confuzii în care teza proprie să poată fi acreditată mai uşor. Este esenţial ca, în acord cu noul ethos al ştiinţelor sociale (ca să nu mai vorbim de spiritul postmodern), obiectivele urmărite să nu fie maximale şi dogmatice. In sfîrşit, o exigenţă capitală, ce subsumează multe alte reguli, este aceea ca atît preopinenţii, cît şi destinatarii discursului să fie trataţi ca parteneri egali de dialog, şi nu ca masă de manevră.

Desigur, s-ar putea obiecta că respectarea întocmai a acestor reguli (incontestabile în sine) ale discursului critic din cultura de tip european ţine doar de ideal, dar dacă acest ideal e prea abstract şi dificil de atins, ar fi de-ajuns pentru început măcar respectarea unei reguli la un nivel minimal, în conjuncţie cu respectarea altora. De exemplu, în chestiunea crucială a «subiectivităţii » autorului, este imposibil şi chiar indezirabil ca el să se elibereze de orice *parti pris,* chiar şi în cazul unui discurs pe care l-am numit « critic », « raţional» şi « riguros ». Dar dacă, în loc să folosească acest pretext pentru a instaura arbitrariul, autorul este destul de lucid ca să accepte un limbaj şi o minimă metodă comune ; dacă admite nu neapărat că (şi) ceilalţi au dreptate, ci că argumentele lor aparţin aceluiaşi spaţiu al dezbaterii intelectuale, în care buna credinţă şi scepticismul trebuie să compenseze constant relativitatea drumului către adevăr - atunci există premisele unui dialog rezonabil.

Or, demersul lui I.B. Lefter încalcă adesea flagrant regulile evocate mai sus. Termenii (în principal, conceptul central de «post-ıMODERNISM ROMÂNESC») rămîn neclari. Nu se înţelege, căci nu se |iii-c.i/c.l/.l NICĂIERI ÎN mod neechivoc, dacă postmodernismul ROMÂNESC este unul specific - atît de specific, încît să aibă trăsături esenţiale proprii, diferite de cele ale altor fenomene similare (dar atunci n-ar mai fi postmodernism propriu-zis) - sau dacă e vorba de un singur postmodernism multinaţional, un model unic ce poate figura sau nu într-o anumită cultură şi a cărui existenţă se declară în urma simplei verificări a eventualei corespondenţe dintre realitate şi model.

Ambele variante par a fi sugerate simultan atunci cînd autorul îi critică pe cei care « ajung să discute situaţia literaturii române abia după ce problematizează pe tema postmodernităţii occidentale, sprijinindu-se pe un număr de citate din autori americani şi vest-europeni. Socot (şi nu fac decît să-mi reafirm teza) că perspectiva trebuie hotărît răsturnată : să fim atenţi la modificările din spaţiul literar românesc, să le înţelegem, să le construim modelele conceptuale şi abia după aceea să le comparăm cu cele occidentale spre a decide dacă se poate ori nu vorbi de similitudini. In caz că există cu adevărat un postmodernism românesc, el se cuvine

perceput din interior, ca fenomen specific, şi nu ca mimetism sincronizam, rezultat al aclimatizării unui model exterior» (p. 65). Autorul dezavuează tranşant maniera în care « atunci cînd se discută eventualele tendinţe postmoderne de la noi se caută mai ales „aplicaţii" ale unor modele exterioare şi apar dintr-o dată, ca la un semn, vocabule precum *împrumut, import, adoptare, adaptare, aclimatizare, naturalizare*» (p. 62).

Citatele de mai sus conţin, exprimată în mod neprogramatic, esenţa teoriei lui I.B. Lefter atît sub aspect metodologic, cît şi la nivelul concluziilor: existenţa unui postmodernism românesc trebuie decretată doar în urma unei analize din interior (aici, inexistentă) a fenomenului cultural românesc. Deşi fenomenul românesc e perfect compatibil cu postmodernismul originar, modelul lui nu trebuie analizat înainte de a se face necesara comparaţie, ci el e considerat de la sine înţeles. Chiar dacă acest model va fi folosit pentru omologarea postmodemismului românesc - şi astfel, a sincronicităţii culturii noastre -, pentru I.B. Lefter, imitaţia şi, prin urmare, verificarea copiei în funcţie de model sînt inacceptabile. Citatele de mai sus lasă o singură cale de urmat: modelul postmodemismului - al celui generic, ca şi al celui românesc - e construit din mers, dar nu în funcţie de analize şi cercetări, ci în funcţie de exigenţele elaborării ideologice.

In esenţă, se pare că acest model este original, specific culturii române, el nefiind rezultatul copierii corespondentului său occidental, ci produsul unei necesităţi interne a culturii române. Ceea ce înseamnă că postmodernismul se află, în stare latentă, în orice cultură de tip european, ca o etapă a ei ce se va manifesta cu necesitate, chiar dacă în unele cazuri, precum al nostru, cu o simplă întîrziere datorată comunismului (teză repetată adesea în cadrul viziunii politice foarte optimiste a autorului şi asupra căreia voi reveni).

Invocarea necesităţii **istorice** conferă deja întregului demers o circularitate şi o autoînteineiere nebuloasă, ambele specifice mai degrabă mitului decît < en ctâiiioi teoretice. Pe de o parte, conceptul de postmodernism, importat la noi relativ tîrziu, în a doua jumătate a anilor **'80,** se **pottJvoa,** spinii' autorul (p. **10),** ca o mă-

nușă literaturii tinere a momentului care, de altfel, doar printr-o «întîmplare a istoriei» a primit «sarcina de a deschide porțile postmodernismului românesc », de a duce mai departe eforturile marilor pionieri postmoderni șaizeciști (p. 21). Ceea ce trebuie să ne intereseze este «sensul global, „abstract" în care lucrarea ei (a generației '80, *n. a.)* se așază, efortul comun unui întreg moment literar de a fundamenta noi structuri de creație » *(ibidem).*

Rezultă clar de aici că postmodernismul românesc era și este o necesitate istorică românească, în virtutea apartenenței și sincronizării noastre, inclusiv în perioada comunistă, cu cultura occidentală ; care sincronizare, pe de altă parte, poate fi cel mai bine dovedită și ilustrată prin... postmodernismul românesc (dovedirea sincronizării autentice, nemimetice, cu cultura occidentală fiind un obiectiv evident, dacă nu chiar cel principal, al întregii teorii a postmodernismului românesc). Nu mai insist asupra faptului că necesitatea istorică (ce presupune existența unei « rațiuni istorice mari») este incompatibilă cu gîndirea postmodernă, care demonICA'/.i asemenea desfășurări grandioase, univoce și previzibile.

Cu toate acestea, nu este statuat nicăieri în chip limpede specificul românesc al postmodernismului și, mai ales, nu este delimitat acest specific de cel al altor postmodernisme. Dimpotrivă, în general, se pare că e vorba de același postmodernism ca și aiurea, și nu de un model original (cum ar fi, să zicem, « noul antropocentrism ») — în tot volumul se fac referiri la postmodernism ca la un curent unitar, cu trăsături caracteristice unitare. Din alte pasaje se .poate înțelege că vocabula « postmodernism» desemnează doar paradigma ce urmează modernismului, indiferent de conținutul ei și de adecvarea sau nu la alte postmodernisme : « Va trebui — deci — să studiem mai întîi structurile generale ale literaturii noastre modern(ist)e, apoi pe acelea ale tendințelor mai recente, să le înregistrăm (dacă avem destule probe!) „noutatea paradigmatică", pe baza ei să construim un model al începuturilor postmodernismului românesc și abia după aceea să-l raportăm la acelea teoretizate prin alte părți» (p. 62).

Trebuie, bineînțeles, să pornim de la studierea amănunțită a realității culturale în cauză (ceea ce autorul, de altfel, nu face

niciodată, rămînînd mereu la nivelul celor mai înalte și abstracte generalități), încercînd apoi să degajăm un model, dacă este cazul. Aici apar însă două variante distincte de lucru: sau se creează un model ad-hoc, sau se apelează la unul deja existent, în care caz este absolut necesar ca acest model să fie identificat cu maximă claritate, pentru a se putea verifica pertinența aplicării lui la realitate.

Or, I.B. Lefter pare a teoretiza combinarea celor două variante, împăcînd și capra, și varza prin descoperirea unui model deja existent. Cum spune și textul citat, dacă se descoperă o noutate paradigmatică a noii literaturi (o diferență suficient de marcată față de literatura română modernă), atunci se va purcede la construirea unui model al începuturilor postmodernismului românesc, căci nu se pune nici o clipă problema ca acesta să se cheme altfel sau să fie altceva. Și, pentru că autorul nu e dispus să accepte, cum spuneam, o diferență radicală între modelul autohton și cel mondial (ne dă uneori de înțeles acest lucru, dar nu-l afirmă răspicat), rezultă că și acesta din urmă trebuie să posede trăsăturile primului model, ceea ce conduce la rezultate șocante.

Mauvaise conscience !?

Postmodernismul românesc descris de Ion Bogdan Lefter este, în mod cel puțin bizar, unul umanist, antropocentric și realist. Autorul descrie postmodernismul în termeni precum «întoarcerea la real», « reumanizarea », « recîștigarea referențialității textului», « un patetism mai profund » și «patetica angajare ontologică», întoarcerea la mesaj și la figurativ. Bizareria vine în parte din faptul că generația '80, despre care se discută în principal, e mult mai complexă decît această descriere ideologizantă, dar mai ales din constatarea că trăsăturile respective nu au prea mult de-a face cu postmodernismul. Un **curent literar** (cultural) care este umanist, realist, autenticist etc. pui și simplu mi are cum fi postmodern. E o contradicție în termeni, AL.NA de cazul ÎN (are se utilizează doar o accepțiune strict telinu > **i** postinodeinismului (în sen-

sul de « după modernism »); în acest caz însă, conceptul nu ar mai avea nici o valență sincronistă, iar teoria ar pierde mult din valoarea ei apologetică; tocmai de aceea, cum am văzut mai sus, autorul nu tranșează această chestiune.

Apoi, chiar dacă trăsăturile enumerate mai sus ar fi într-adevăr prezente într-o bună parte a literaturii optzeciste, ar trebui demonstrat prin analize amănunțite că aceste valori antropocentrice au o valoare paradigmatică. Este posibil ca ele să fie într-adevăr foarte importante, dar a le absolutiza înseamnă a sărăci un fenomen în definitiv artistic, a cărui valoare constă în complexitatea sa și care necesită rafinament pentru a fi înțeles. Desigur, avem aici de-a face cu o analiză nu strict literară, ci cu una culturală, dar cea literară îi este absolut necesară celei culturale. La rîndul ei, analiza culturală nu trebuie să deformeze datele primare ale celei literare, indiferent de mizele « culturale » aflate în joc. Iar dacă tot este vorba de o analiză culturală, mai largă decît cea literară, deschisă către social și politic, atunci ar fi obligatorie și o analiză **.1 rațiunilor** de acest ordin ale umanismului evocat (un aspect, cred, crucial pentru literatura respectivă). Doar că, în afara unor declarații triumfaliste despre dimensiunea an ti totalitară a literaturii optzeciste, această analiză lipsește. Astfel, nu numai valoarea strict estetică a generației '80 iese sărăcită din demonstrație, ci și cea politică.

Pe de o parte, autorul ignoră modernismul marcat al unor autori foarte importanți ai generației, cum ar fi Ion Mureșan sau Liviu Ioan Stoiciu, ale căror opere verifică eclatant trăsături ale matricii moderniste a lui Hugo Friedrich cu care operează atît I.B. Lefter, cît și alți critici (ignorat e și filonul tardoromantic sau chiar cel bucolic al generației - cu siguranță, nu unul esențial, dar poate nu lipsit de relevanță pentru demersul critic în cauză). Pe de altă parte, din direcția modelului postmodern, I.B. Lefter neagă în repetate rînduri importanța unor elemente ce i se par a fi de suprafață (de exemplu, ironia ca element definitoriu al postmodernismului) și îi critică pe cei care reduc postmodernismul la trăsături superficiale, predominant stilistice, precum ironia, parodia, jocul de cuvinte, construirea «la vedere » a textului; cu consecința surprinzătoare de a marginaliza un segment îndeobște considerat cel mai « postmodern », și unul din cele mai valoroase, al generației: « Rămînem la acest prim nivel și dăm diagnosticul unei literaturi „eclectice" și „livrești", „jucăușe" sau chiar „bășcălioase", „nemetafizice", „teoretizante" și „textualiste" ? »

Nicidecum, ne asigură I.B. Lefter, pentru că semnificația principală a noii poezii, proze, critici este tocmai « deschiderea către real», către « autenticitatea trăirii » (p. 64). Primele elemente rămân neesențiale, cantonate la nivelul stilului, în timp ce ultimele dau esența fenomenului. Se face o distincție în cadrul postmodernismului (pp. 81-82) între un filon « existențial» (cel cu valorile umaniste, « autenticismul» etc.) și unul « poststructuralist» sau textualist, responsabil de sofisticarea textuală și de livresc. Pentru definirea postmodernismului se recurge și la o paralelă de un schematism extrem, pornind de la analizele lui Hugo Friedrich: întrucît modernismul se definește printr-o atitudine de dezangajare și dezumanizare, postmodernismul va fi necesarmente umanist și antropocentric, mizînd pe autenticitatea și integralitatea ființei umane.

Or, o asemenea definiție - și atît de categorică — este cel puțin confuzionantă. Oricît de alunecos ar fi tennenul, există totuși un minim consens asupra «nucleului său dur». întreaga literatură filosofică și critică a postmodernismului, de la întemeietorul Nietzsche și pînă la Vattimo, Deleuze, Baudrillard sau Lyotard sau pînă la clasicii americani ai curentului, îl descriu ca fiind fundamental antiantropocentric și antiumanist, ca pe o mișcare culturală fundamental antirealistă. Și există nu numai un consens cvasiunanim asupra acestor axiome pe care I.B. Lefter alege să le ignore, ci și o rațiune culturală profundă a lor.

Postmodernismul înseamnă, pe scurt, declinul transcendenței, relativizarea valorii și conștientizarea caracterului de convenție al reprezentărilor noastre despre lume, despre noi înșine și despre creațiile noastre, în particular, literare. Odată cu anunțata moarte a lui Dumnezeu, moare și omul ca ființă plenară (de unde imposibilitatea unui nou umanism sau antropocentrism), pentru că Dumnezeu nu a fost, de fapt, decît valoarea transcendentă și abso-

Iută, fundamentul pe care omul a putut concepe unitatea existenței, sensul ei și al lui propriu. Dispariția transcendenței aduce doar o temporară și iluzorie centralitate a omului; în fapt, el îl umiează imediat pe zeul ucis, rămînînd un simplu individ lipsit de o rațiune mai înaltă decît cea personală, care poate oricînd să alunece spre absurd și aberație (de unde și angoasa ce servește de contrapunct hedonismului postmodern). întreaga filosofie postmodernă se bazează pe această axiomă: în absența unui reper absolut, a unei valori cardinale, dispare încrederea în realitatea și unitatea lumii, precum și în existența unui fundament obiectiv al cunoașterii (ceea ce face că orice realism devine imposibil), în categorii precum cauzalitatea, armonia sau sensul lumii și existenței umane.

Un postmodernism « autenticist» e o contradicție în termeni, în măsura în care a fi postmodern înseamnă (și) a conștientiza și a accepta un număr maxim de convenții, însă nu din resemnare sau *iiiaiivaisc comcience* — cum ar spune Nietzsche, și cum pare a fi cazul aici -, ci prin asumarea totală a riscurilor și savurarea precarității i omliției ca atare, prin integrarea ludică și ironică în mecanismul proliferării convențiilor.

Pentru literatura calificată drept postmodernă, este foarte importantă, poate chiar esențială, expunerea convenției, căci ea marchează tocmai relativizarea codului artistic, dezvrăjirea aplicată concepției conform căreia creația artistică e « naturală » sub aspectul producerii ei și nobilă, chiar divină, din punct de vedere ontologic.

Ironia este și ea esențială, deoarece constituie atitudinea fundamentală ce urmează conștientizării și acceptării relativității și derealizării lumii (în artă, ca și în politică sau în viața de zi cu zi), ca manifestare prin excelență a lucidității; la fel este și pastișa, pe care Jameson, printre alții, o vede ca pe o consecință a evanescenței subiectului, deci a autorului și, prin urmare, a stilului «puternic» individual. A amesteca aici patetismul, în orice fonnă sau proporție, constituie o eroare de principiu. Afirmînd că « nu e adevărat că postmodernul ar fi „ironist prin structură" : el alege uneori tonul ironic pentru a exprima un mod de a fi în care se împletesc acea lucidă și totodată patetică angajare ontologică» (p. 56), I.B. Lefter nu face decît să acomodeze cu orice preț, fie și cu cel al incoerenței,

realitatea evidentă a structurii ironice a majorității literaturii respective cu definiția contradictorie a postmodernismului la care a ajuns. Lucru de natură a crea confuzie, pentru că, dacă postmodernismul este cu adevărat structural ironic, atunci ironia ar fi trebuit să fie nu subestimată (la un loc cu alte elemente textualiste și livrești), ci considerată un element prețios pentru demonstrația existenței unui postmodernism românesc.

Ignorarea ei e însă cu atît mai relevantă pentru metoda autorului, care nu caută — fie și cu riscul exagerării și al interpretării mai largi a unor realități — să găsească elemente comune sau măcar vag relaționabile prin care să apropie realitățile distincte ale « postmodernismului românesc» de ale celui «multinațional» așa cum se prezintă ele cu adevărat. Pe de o parte, demersul său absolutizează paradigma antropocentric-umanistă a generației '80 (care se verifică, într-adevăr, cel puțin pe un segment al scriitorilor optzeciști și cel puțin pe un segment a operei lor), iar pe de altă parte, întoarce pe dos conceptul de postmodernism, postulând că și acesta este, de fapt, antropocentric, umanist și realist. După cum se vede, nu doar un termen al relației este deformat pentru a o salva, ci amîndoi. Ironia face astfel ca... ironia, parodia, pastișa, recuperarea, simultaneitatea stilistică și alte asemenea elemente tipice ale postmodernismului să se găsească sever minimalizate tocmai în numele omologării forțate a fenomenului autohton ca postmodernism (!), ceea ce, trebuie să recunoaștem, e un tar de forță deloc la îndemîna oricui. Rezultatul lui, respectiv subsumarea ironiei patetismului (adică un fel de cerc cubic), spune destul despre coerența internă și despre adecvarea modelului teoretizat de I.B. Lefter.

In realitate, ironia subminează implicit orice dimensiune angajantă a literaturii, orice mesaj (mesajul fiind și el un element definitoriu al «postmodernismului românesc» propus aici), în sensul clasic pe care îl are « mesajul» în discuțiile despre literatură, adică de conținut cognitiv, dar mai ales normativ (în sens etic, social sau politic) care este transmis cititorului. A susține că « căutările postmoderne din pictură și din disciplinele-surori readuc în atenție — vasăzică — mesajul, **figurativul)** „realismul" » înseamnă a crea pur și simplu virtualități de care postmodernismul ar putea fi cu

greu bănuit; e doar o metodă de a tulbura apele în așa fel încît prinderea peștelui de plastic agățat dinainte în cîrlig să pară cît mai realistă. Opțiuni precum realismul, figurativul sau mesajul nu țin de specificul unei arte sau a alteia, ci de conținutul filosofic și de estetica generală a curentului. Astfel încît, din punct de vedere logic, dacă artele plastice postmoderne românești se centrează pe mesaj și pe figurativ, lucrurile nu stau așa decît pentru că acestea sînt datele postmodernismului în general (ceea ce autorul ne spune de nenumărate ori într-o formă sau alta, căci figurativul și mesajul revin la realismul și antropocentrismul clamate ca trăsături distinctive ale postmodernismului).

Unde sînt însă mesajul și figurativul, realismul și antropocentrismul, patetismul și angajarea din *Levantul* lui Mircea Cărtărescu (capodoperă a postmodernismului românesc, dacă nu cumva și întreaga lui bibliografie) sau din oricare roman al lui John Barth ? O simplă lectură a oricărei opere literare considerată îndeobște reprezentativă pentru postmodernism (dar și a oricărei opere de teorie a postmodernismului, fie el literar, filosofic sau de alt gen) e de natură să convingă cu ușurință un cititor lucid că viziunea ideologică, cu tentă iluministă prin optimismul ei virulent și geometric, a lui Ion Bogdan Lefter asupra postmodernismului românesc e una extrem de precară.

O precizare se impune vizavi de relația dintre cîteva elemente constitutive ale paradigmei construite aici: pe de o parte, realismul-mesajul-autenticitatea-antropocentrismul (aflate, într-adevăr, într-o strânsă interdependență în cadrul sistemului tradițional al metafizicii pe care o depășește postmodernismul, pînă într-acolo încît nu pot exista unul fără celălalt) și, pe de altă parte, biograficul și cotidianul. Toate aceste elemente sînt descrise cu aceeași insistență ca trăsături definitorii ale postmodernismului românesc, dar cu fireasca implicație că ultimele două, neavînd același rang filosofic ca și primele și fiind, comparativ cu ele, mult mai aproape de realitate decît de modelul teoretic, automat le servesc acestora drept argumente.

Or, situația nu este chiar atît de simplă. Biograficul și cotidianul (evidente și centrale în literatura optzecistă) pot fi clasate cu

destul temei în rîndul consecințelor mișcării generale a postmodernismului dinspre transcendent spre imanent, dinspre abstract spre concret, dar ele nu implică neapărat umanismul sau antropocentrismul. Și asta tocmai pentru că accentul cade pe o ființă umană « cotidiană », pulverizată, definită de particularismul ei biografic, deci imanentă și nu transcendentă, diferită de ființa umană generică specifică literaturii moderne.

Biograficul și cotidianul, ca și hedonismul care le însoțește (dar asupra căruia autorul nu insistă), sînt mai degrabă consecințele dezagregării marilor metanarațiuni umaniste și antropocentrice. Umanismul postulează existența unei esențe umane a cărei împlinire (predominant culturală, socială sau politică) o propovăduiește ; or, postmodernismul este incompatibil și cu esențialismul, și cu optimismul emancipator iluminist. In volum se vorbește abundent despre un « nou » umanism dar, din moment ce nu ni se precizează nicăieri în ce fel este el diferit de cel clasic și mai ales nu este identificată esența modernă sau premodernă a acestui nou umanism, nu putem decît presupune că este vorba de aceeași realitate și de același concept.

Bluf *vs.* dialog

Mi-am permis să presupun ca obligatorii regulile argumentării ipotezei ce se dorește a fi demonstrată și dialogului pe picior de egalitate între autor, preopinenți culturali și cititori. Or, volumul lui I.B. Lefter nu conține nici o argumentație sau analiză serioasă. Autorul face o analiză în paralel a termenilor « modern » și « postmodern » (mai concludentă și mai interesantă pentru primul decît pentru al doilea) în primul și cel mai substanțial capitol al cărții (« Modelul postmodern ») ; trece în revistă dezbaterea românească asupra chestiunii și cîteva poziții disparate din literatura străină, fără a reuși însă să surprindă esența unui model coerent și credibil, și, mai ales, fără a stabili vreo legătură cu propria sa definiție a fenomenului (aceea a unui postmodernism umanist, antro-

pocentric şi realist), deci fără a aduce vreun argument în sprijinul ei prin intermediul acestui excurs.

I.B. Lefter nu numai că nu încearcă să-şi susţină teza unui postmodernism umanist-antropocentric, ci şi trece senin peste propriile-i citate, în care Harry Levin sau Richard E. Palmer afirmă respectiva incompatibilitate. Sînt evitaţi mulţi alţi autori străini care ar fi putut să o rostească şi mai clar, precum şi autorii români incomozi în context, ca Monica Spiridon, Mihaela Ursa sau Mircea Martin, care susţine într-adevăr existenţa unui postmodernism românesc, menţionînd însă incompatibilitatea postmodernismului cu umanismul.

în schimb, autorul repetă de zeci de ori, în forme cvasiidentice, concluzia pe care doreşte s-o acrediteze şi cele cîteva propoziţii care circumstanţiază marea teză a postmodernismului românesc, peferînd să convingă prin excedare, bluf şi elipsă arogantă decît prin analize şi argumente. Este, de departe, cel mai redundant volum pe care am avut ocazia să-l citesc vreodată. Ori de cîte ori tezele enunţate ar fi reclamat o demonstraţie, autorul plasează invariabil pirueta « dar nu e aici locul unor astfel de analize » ; sau articolul se termină abrupt acolo unde ar fi trebuit să înceapă, cu scuza că într-un articol de mici dimensiuni nu încap asemenea desfăşurări. Poate că articolele nu sînt potrivite, dar unde oare am putea căuta demonstraţii şi analize ale postmodernismului românesc dacă nu într-un volum consacrat fenomenului ?!

Mai mult, parcă pentru a-şi lăsa cititorul de tot perplex, I.B. Lefter declară ritos că analizele asupra postmodernismului sînt absolut necesare şi deplînge faptul că ele nu există încă: « Caracteristicile paradigmei în cauză se cuvin constatate în urma unor analize pe text, atente la structurile de adîncime, la semnificaţiile către care stilul trimite dincolo de stil. Cum asemenea studii tipologice nu s-au întreprins asupra poeziei, prozei, criticii din ultima vreme, marea majoritate a comentariilor pe marginea lor consumîndu-se la nivelul criticii de întîmpinare, nu ne rămîne decît să le aşteptăm, realizîndu-le în avans utilitatea. Cu cît mai repede, cu atît mai bine... « (p. 65); pentru ca în alte pasaje să îi condamne aspru pe cei care se mulţumesc să aplice eticheta postmodernismului fără o analiză din interior a fenomenului, adică exact ceea ce face el însuşi, căci nu putem considera analiză a postmodernismului românesc listarea obsesivă a caracteristicilor principale pe care autorul i le descoperă: antropocentrism, umanism, realism, biografic, cotidian, patetism, angajare ontologică, mesaj, figurativ (dintre care multe, în treacăt fie spus din nou, nu prea au de-a face cu postmodernismul). In plus, autorul găseşte de cuviinţă să-i ironizeze, ca suferind de « complexul infonnării» şi de « complexul hiperinformării sau vînătoarea bibliografică » (p. 61), pe cei ce simt nevoia de a parcurge referinţele la bibliografia mondială şi de a sintetiza opiniile cît mai multor contemporani pe această temă - probabil un corolar al originalităţii postmodernismului românesc şi al opţiunii de a privilegia, în ceea ce priveşte mecanismul lui generativ, evoluţia internă în dauna imitaţiei.

Deci nici studiu riguros al postmodernismului generic, nici analiză în profunzime a ipostazierii locale a fenomenului, căci I.B. Lefter, deşi susţine cu tărie necesitatea unei astfel de analize, nu se arată interesat s-o şi întreprindă: « Nu descrierea minuţioasă a unei structuri literare în curs de stabilizare mă interesează în primul rînd. Operaţia ar presupune lungi analize de text. Ele se vor face - fără îndoială - cu timpul şi vor contribui la despărţirea apelor, permiţîndu-ne să constatăm ce autori şi cu ce valoare estetică şi/sau de radicalitate contribuie la constituirea respectivei structuri, care anume trăsături ale matricii postmoderne le sintetizează şi în ce fel» (p. 49). Cu alte cuvinte, nu ştim mai nimic despre postmodernismul românesc, nu ştim nici măcar ce trăsături ale lui apar la fiecare din scriitorii vizaţi şi cum anume (deşi logica ar fi cerut ca elementele de cercetare să preceadă orice concluzie în materie). Ştim însă cu certitudine că postmodernismul românesc există. Cum e posibil ? Autorul nu o spune, dar înţelegem cu uşurinţă că este « posibil» fiindcă este absolut necesar nu însă dintr-o «necesitate istorică» a evoluţiei culturii române, ci dintr-una ideologică.

De altfel, autorul îşi arogă implicit statutul de ideolog n u n , i cînd îi lasă pe alţii să studieze ansamblul ideilor referitoare In i modernism, păstrînd pentru sine doar sarcina ▷ . . . . NVLHI

impunerii lor. In « bătălia culturală» în care s-a lansat, I.B. Lefter nu ezită să-i «transforme » în aliaţi nici pe neutri, nici pe adversari. Aplică astfel eticheta «postmodernism» teoriei «noului antropocentrism » dezvoltată de Alexandru Muşina (adecvată şi ea doar parţial realităţii culturale în cauză).

Mai mult, într-o trecere în revistă a istoriei româneşti a conceptului de « postmodernism », autorul îl prezintă pe Al. Muşina ca pe un teoretician şi promotor al postmodernismului românesc în virtutea faptului că acesta a folosit termenul în prima jumătate a anilor '80 pentru a descrie noua literatură, dar trecînd sub tăcere fapul că Al. Muşina s-a constituit ulterior — în acord tocmai cu opţiunile sale culturale umaniste şi antropocentrice - într-un adversar tăios al teoriei postmodernismului românesc, al adecvării şi posibilei ei utilităţi.

La fel procedează şi cu Mircea Nedelciu, pe care, împotriva percepţiei sale corecte şi a opţiunilor sale explicit formulate în scris, îl declară postmodern. Imediat după ce citează un text în care Mircea Nedelciu afimiă: «pentru că mă interesează „remodclarea", „antropogenia" etc. nu vreau să fiu postmodemist», I.B. Lefter conchide, într-un mod deja previzibil: « Exact din cauză că îl interesează „remodelarea" şi „antropogenia", Nedelciu *este* postmodemist ! Pentru a constata acest lucru nu e nevoie de inventarul intertextualismelor şi al inovaţiilor autoreferenţiale de care uzează; e de-ajuns să observăm deschiderea autenticistă, „re-umanizantă" (sau „antropogenetică", dacă vrem) a fiinţei care se exprimă în proza sa» (p. 67). Consecvent în identificarea postmodernismului cu tot ceea ce el nu poate fi, în pofida oricărei evidenţe, I.B. Lefter nesocoteşte chiar opţiunile şi opiniile autorului despre el însuşi (ceea ce, fără îndoială, nu-i este nicidecum interzis criticului în general, doar că, în cazul în speţă, avem de-a face cu o competenţă teoretică a autorului cel puţin comparabilă cu cea a criticului, materializată într-o autoapreciere foarte corectă).

In aceeaşi bizară panoplie a postmodernismului românesc sînt prinşi în ace, într-un capitol dedicat experimentelor postmoderne româneşti, autori precum Leonid Dimov, Emil Brumam, Paul Goma, Paul Georgescu, Sânziana Pop, Florin Mugur, cu jurnalul

său, şi (de ce nu, în definitiv ?) T. Mazilu sau D. Solomon (pp. 106-109), doi autori care nu fac decît să rafineze retorica proletcultismului pur şi dur, să dea o haină debil estetică opţiunilor culturale de profunzime ale comunismului, pe care le-au ilustrat fidel.

Această manieră de a construi un discurs îmi pare improprie atît cercetării riguroase, cît şi dialogului cultural « civil» - în toate sensurile acestui cuvînt, derivate din civilizaţie, civilitate şi chiar civilie ; ea este, în primul rînd, improprie comunicării pe picior de egalitate cu cititorul. A înlocui indispensabile analize şi argumente cu repetarea sistematică a unor concluzii ce preced orice cercetare înseamnă a sfida cititorul, a-l trata ca pe un intelect infantil sau deficitar. îndoielnic, în sensul de mai sus, mi se pare şi modul în care autorul denaturează sensurile chestiunii dezbătute, fie direct (denaturarea, în cel mai bun caz prin prezentare haotică, a sensului conceptului de postmodernism în dezbaterea mondială), fie prin omisiune (evitarea celor care critică teza autorului).

Sînt, de asemenea, ofensatoare pentru cititorul lucid contradicţiile flagrante pe care I.B. Lefter i le înfăţişează şi pretenţiile ce se bazează pe ele : se postulează analiza din interior a fenomenului ca unică variantă corectă de înţelegere a lui, sînt aspru criticaţi cei ce nu o întreprind, este susţinută teoria proprie cu aplombul adevărului cert, iar apoi citim afirmaţia senină că, analize de fond neexistînd, trebuie să le mai aşteptăm.

în sfirşit, poate că cea mai nefericită procedare nu numai din punct de vedere intelectual, ci şi uman (sau « antropocentric ») este denaturarea unor poziţii româneşti, altfel foarte limpezi, din cadrul dezbaterii. O asemenea disponibilitate în a manipula şi mistifica realitatea este de neînţeles în absenţa unor motivaţii puternice. Cea mai evidentă este eternul complex de inferioritate al intelectualului român care îşi identifică succesul sau eşecul personal cu cele ale întregii culturi şi societăţi a timpului său (ceea ce un «bun postmodern » nu ar fiice niciodată), teama viscerală de a fi rămas în urma Occidentului. Scenariul, clasic, debutează cel puţin în secolul al XIX lea tind, dacă tot începuseră să apară opere literare roinaiie.ii **aproximativ** culte, s-au găsit şi destui

demagogi care să tragă concluzia că avem o cultură de nivel european şi, ca atare, « n-avem de ce să ne ruşinăm ».

O altă motivaţie, legată de prima, e furnizată de strategia culturală de omologare a generaţiei '80 (şi ce omologare poate fi mai bună decît sincronizarea cu prestigioasa cultură occidentală ?) nu numai din punctul de vedere al valorii literare — nedisputată, de altfel, de nici o voce de autoritate —, ci şi al celei politice, de natură să legitimeze pretenţiile ei la recunoaştere şi la « putere » în cultură; un demers, altfel, cît se poate de normal, dacă n-ar fi construit pe scuzarea oricăror mijloace. Asistăm aici în mod evident la instrumentalizarea ideologică a acestei generaţii, pe care mulţi dintre membrii ei o refuză, o ignoră sau o acceptă ironic ori superficial, în timp ce alţii o susţin frenetic fără să aibă habar de ce-o fi vrînd postmodernismul.

Jocul politic cu scrisul este articulat explicit de autor în cazul acelei literaturi a ultimei perioade a comunismului care a constituit «singura opoziţie amplu articulată » (p. 234) faţă de sistem: «îndeplinind - deci - o funcţie indirect-politică, extrem de preţioasă, cronicarii noştri literari nu s-au putut opri la judecăţile de valoare « obişnuite », ponderate, cît de cît severe, împrejurările silindu-i (ca să zic aşa) să intre într-un joc al supralicitărilor apte să creeze sau să alimenteze acele vitale prestigii personale şi, în ultimă instanţă, şi supraindividuale, de breaslă. Meritate sau mai puţin meritate în plan strict estetic, ele s-au justificat pe deplin în ordine strict morală, permiţînd existenţa acelei rezistenţe colective » (p. 234). Şi cartea de faţă, afirmă autorul în prefaţă, « pe o latură a ei, este — deci — una „de campanie" » : o generaţie literară se afirma, se căuta, se găsea pe sine în focul unei competiţii adeseori dure» nu numai cu politrucii naţional-comunişti, ci şi cu generaţiile mai vîrstnice (p. 11). Or, chiar dacă în numele funcţiei politice am accepta instrumentalizarea culturii în condiţii speciale precum cele ale dictaturii (o idee care ar rămîne totuşi de nuanţat), această justificare ar fi mult mai puţin valabilă acum, cînd opresorii generaţiei '80 şi ai poporului român au dispărut. Intre valorificarea socială şi politică a culturii şi manipularea ei nelimitată există, totuşi, o deosebire.

Nu încerc aici nicidecum o critică din perspectiva unei culturi pure sau puriste, izolată în turnul ei de fildeş de « mizeria » politicii. Există, desigur, politică şi promovare în cultură, în comunism ca şi în oricare alt regim politic. Ambele au o funcţie vitală în competiţia din domeniu şi sînt, din cauza evoluţiei rapide a sistemelor de comunicare, din ce în ce mai necesare în fiecare zi. In particular, generaţia '80 merită toată audienţa pe care i-ar putea-o furniza lobby-ul ei nu numai pentru că reuneşte atît de mulţi (şi de diverşi) scriitori de talent încă insuficient cunoscuţi, dar şi pentru că ar putea juca, dincolo de domeniul strict al literaturii, un rol mult mai important decît cel pe care-l are în clipa de faţă.

Dar acest lobby care ţinteşte marele public ar trebui delimitat cumva de demersurile teoretice cu ambiţii mai înalte, care oferă paradigme şi îşi asumă o funcţie critică în cultură; nu e vorba neapărat de o separare de personal între « propagandişti» şi «teoreticieni », ci de una care cred că se poate face uşor între tipuri diferite de scrieri. Nu în sensul că scrierile teoretice ar trebui să spună altceva decît cele « propagandistice », să susţină alte idei, ci în sensul că promovarea ar trebui să se bazeze pe un model teoretic riguros, pe care să-l prezinte într-o formă simplă şi într-un limbaj accesibil. Iar modelul însuşi ar trebui să fie acelaşi şi să aibă o oarecare legătură cu adevărul.

Aici însă, promovarea şi demersul teoretic sînt indistincte ; pe deasupra, promovarea de grup se complică mult cu o formă de « salvare a naţiunii», iar demersul teoretic este cel puţin discutabil. Or, trebuie spus foarte clar că o anumită valoare culturală nu poate cauţiona eventuala precaritate intelectuală şi morală a mecanismului care o promovează şi, mai ales, nu-i poate conferi imunitate — cum, din păcate, se crede adesea. Orice raţionament care are ca încheiere inoportunitatea exercitării spiritului critic mi se pare greşit din capul locului, ba chiar absurd în măsura în care îşi subminează implicit propria condiţie.

Vivat democrația!

O rațiune *pro domo* (acuzabilă tocmai pentru că e mascată și pentru că mascarea ei are consecințe teoretice perverse) străbate și în elementele sumare de teorie politică din volum, alcătuind o schemă comparabilă prin caricaturare cu cea care stabilește o analogie între modernism și dezumanizare pe de o parte, postmodernism și umanism pe de alta. Astfel, postmodernismul este omologul cultural perfect al democrației care vine să înlocuiască dictatura, de unde rezultă limpede rolul de avangardă și eroismul generației '80. In cazul nostru, am avea două momente ale victoriei asupra (neo)comunismului: 1989 (fără dubiu, o revoluție anticomunistă, în viziunea autorului) și 1996, atunci cînd cei buni și drepți ajung în sfîrșit la putere.

Autorul se declară incapabil să înțeleagă pesimismul concretizat într-o «descriere catastrofică predominantă astăzi: politica i oniâncască ar fi de tot rîsul, economia — în ruină, cultura - în faliment și așa mai departe» (p. 125). Lăsăm la o parte faptul că economia și politica românească ar putea fi cu greu calificate altfel decît ca jalnice, că argumentele de genul « scăderea PIB-ului nu e un semn de slăbire a economiei, ci de însănătoșire » *(ibidem)* sînt mai degrabă hilare, mai ales într-o guvernare care a trecut deja de doi ani - asemenea idei nu pot fi generate decît de un partizanat ideologic absolut.

Dar și în cultură, unde I.B. Lefter vede o stare de lucruri îmbucurătoare, raporturile mi se par infinit mai complicate : ceea ce este interpretat ca abundență editorială (p. 126) poate părea sărăcie dintr-o altă perspectivă, și nu neapărat aceea a culturilor occidentale, ci pur și simplu judecind ce ar trebui și ce s-ar putea face fără prea mult efort doar dacă ar exista coerența și elanul cultural care ar trebui să susțină o viziune optimistă asupra domeniului. Să nu uităm că în librăriile noastre nu se prea găsesc ediții critice ni măcar din clasicii cei mai clasici, cu excepția, firește, a lui Eminescu (și a unor volume mai mult conjuncturale, ce nu pot fi considerate

nicidecum critice așa cum critică nu e nici bibliografia școlară cu care se învecinează). Iar în ceea ce privește filmul și teatrul postdecembriste, evocate de I.B. Lefter ca exemple evidente de succese ale culturii românești, sau « viața expozițională animată » *(ibidem),* ar fi prea multe de spus întru temperarea unui astfel de entuziasm juvenil - dar, vorba autorului, « nu e locul aici».

Ajunge să spunem că acest optimism suspect, susținut de o schemă politică dezarmantă în facilitatea ei, este în genere apanajul celor care au ajuns deja la putere dar care simt (din varii motive, chestionabile și ele) nevoia de a-și consolida poziția și de a-și demonstra permanent legitimitatea. Se pare că și optimismul este uneori, mai ales atunci cînd apare în forme debordante, un fenomen mai degrabă ideologic decît psihologic. Asigurîndu-ne că « „bătălia canonică" postmodernă și „bătălia canonică" democratică sînt fețele aceluiași mare proces istoric » (p. 97), I.B. Lefter ignoră incertitudinea constitutivă a destinului democratic al României și expune, în fond, același triumfalism pe care îl dezavuează cîteva rînduri mai departe.

Acest optimism condiționat ideologic îl face să insiste asupra ideii că, pe de o parte, sistemul comunist doar a întîrziat dezvoltarea democratică, altfel naturală, necesară istoric și revenind de drept României (un refren foarte popular dar, altfel, profund ridicol și desființat ca atare de majoritatea politologilor români). Pe de altă parte, comunismul n-a făcut decît să întîmpine apariția postmodernismului românesc, și el un fenomen natural, necesar etc, iar nu un rezultat al imitației. Avem, așadar, o literatură care se constituie printr-un proces de evoluție internă, autonomă atît față de literaturile-surori, cît și față de conjunctura politică și socială românească.

Autonomia față de politic presupune că literatura respectivă nu se lasă modelată pozitiv de valorile comuniste (firește, problema nici nu se pune) și nici nu se modelează prin adversitate față de aceste valori, **lucru** CI U **6** putui explica strategiile ei de valorificare a umanii Im perii In u de comunism. Este însă loarte ușor de înțeles de ce ani.NUL NU acceptă această explicație l"urască : dacă literatura romana II perioadei ai h fost nu **numai** UUN/ULĂ în

evoluția ei, ci și influențată, prin adversitate, de comunism în chiar substanța ei, în configurația ei esențială, atunci ea ar fi fost scoasă din dinamica și logica ei intrinsec europene și, ca atare... postmodernismul ei nu ar mai fi fost necesar.

Avem astfel un nou *looping* intelectual în genul celui care conducea, în numele postmodernismului românesc, la minimalizarea celor mai postmoderne elemente ale lui. Adică un complex teoretic care, desfășurat la lumină, ar arăta cam așa: 1. Sîntem postmoderni fiindcă modelul cultural euro-atlantic este astfel și noi nu putem fi altfel (ar fi prea traumatizant să ne descoperim, nu neapărat neintegrați și nesincronizați cu Europa, ci europeni într-un mod prea complicat și relativ). 2. Literatura română a perioadei comuniste este antropocentrică, umanistă și realistă (în aceste date rezidă specificul, demnitatea și funcția ei politică), deci, în mod evident postmodernismul este antropocentric etc. 3. Ceea ce explică de ce literatura este rezultatul unei evoluții interne și nu al unei influențe dinspre social-politic, și astfel se degajă și funcția de rezistență prin cultură. 4. Concluzia: ne-am sincronizat cu FAIROPA, mai întîi prin literatură, iar apoi la nivelul întregii societăți (cel puțin parțial, căci decalajul e doar cantitativ).

Autonomia culturii române face posibil nu numai, în primă instanță, un « postmodernism fără postmodernitate », conform formulei lui Mircea Martin, dar și, datorită intervenției decisive a calculului ideologic, un « postmodernism fără postmodernism». Trecînd peste inconsistența ultimei formule, trebuie să remarcăm că și « postmodernismul fără postmodernitate » are de înfruntat unele dificultăți serioase, mai ales în condițiile negării imitației ca mecanism de bază al producerii lui.

Ar fi de meditat asupra substanței unui fenomen care, pe de o parte, își arogă nu numai o nouă viziune asupra lumii, ci și schimbări de profunzime în modul de a simți și de a percepe realitatea, de a comunica cu ceilalți, iar pe de altă parte, rămîne un fenomen fără corespondent economic, social sau politic. Apoi, postmodernismul ca fenomen vast — simultan cultural, social, politic, economic etc. - poate apărea doar în acele societăți care experimentează transformări profunde în toate domenile vieții sau în societățile care le... copiază.

A susține existența unui postmodernism românesc limitat la cultură, în lipsa unei societăți postmoderne care să-l producă, și care în același timp nu este un fenomen de imitație, ci materializarea necesar istorică a unei esențe culturale europene, o esență care ar conține postmodernismul în germene, mi se pare a propune o concepție mult prea mistică despre cultură.

Din toate aceste motive, analizarea demersului teoretic al lui I.B. Lefter nu se poate servi doar de criteriul adevărului, insuficient în acest caz. Cînd cineva îți repetă la nesfîrșit, pe un ton intimidant, că albul e negru, accentul analizei trebuie să se mute de pe conținutul comunicării pe regimul ei general și pe intenția celui ce vrea să comunice. Volumul despre postmodernismul românesc - un text mai degrabă de propagandă decît de teorie - exploatează complexul grav de inferioritate din cultura română căruia îi oferă o imagine consolatoare, susținînd în același timp cu seninătate că suferă de complexul nesincronizării doar cei ce nu acceptă că ar exista un postmodernism românesc. De altfel, doar caracterul și motivația « politice » ale demersului pot explica distorsiunile grave (de felul răstălmăcirii sensului unor opere și atitudini, ca și al fenomenului cultural în general), distorsiuni uzuale și pasabile doar în societățile « academice » românești de acum o sută și mai bine de ani, precum și caracterul haotic al ansamblului (culegerile de articole și studii sînt îndreptățite să existe, dar ele reclamă unele operațiuni de armonizare, structurare și potențare a ansamblului, absente în cazul de față).

Ne aflăm, de fapt, în prezența unui mit cu o urzeală grosolană (ceea ce nu numai că nu e neobișnut, dar pare adesea a da și mai multă credibilitate mitului), lipsit de adecvare la realitate și de dimensiuni prospective, căci este, cum spuneam la im eput, < <>m plet întors către trecut. Această construcție teoretua nu **fixează nici un obiectiv pentru viitor ci, anunțînd cu mîndrie** < a **obin tivul vital a fost atins, cel mult deturnează forțele care** ai li **putui lucra în mod real în direcția unui festivism găunos și** a uimi **forme de cultură abracadabrante (fenomen asupra căruia Maioiesiii atrăgea deja atenția — dar cine mai stă azi să citească asemenea reacționari prăfuiți ?!).**

In aceasta constă, de altfel, deosebirea între « sincroniştii absoluţi » : în timp ce la Lovinescu dimensiunea prospectivă şi « profetică », deci posibil fecundă, este considerabilă, la apologeţii postmodernismului românesc dimensiunea viitorului e derizorie. Mitul care postulează că obiectivul a fost atins devorează realitatea, pentru că nu-şi acceptă nici măcar aluziv condiţia de mit, ci pretinde a fi însăşi realitatea. Există şi o altă deosebire importantă între teoria dezvoltată de I.B. Lefter şi cea lovinesciană : aceasta din urmă pune accent pe formă, care ulterior creează fondul sau substratul, inclusiv cel literar, în timp ce prima privilegiază un fond cultural esenţial, care creează fonna culturală a postmodernismului într-un mod relativ autarhic.

v*^ Detalii şi contexte

A

In sfîrşit, deşi afirmă caracterul fundamental antitotalitar al postmodernismului, autorul nu pare, pe alocuri, a fi el însuşi prea democrat (adică postmodern). Criticînd definirea de către Ştefan Borbely a postmodernismului printr-un evazionism util mai degrabă generaţiei decît coagulării ei, I.B. Lefter argumentează că, prin chiar această definire nefericită, Ştefan Borbely furnizează «puncte de sprijin unei de nedorit „atomizări", unei de nedorit „dispersări"... » (p. 57). Deci omogenitatea generaţiei este, în optica autorului, nu numai un produs natural al deja binecunoscutei necesităţi istorice, ci şi un deziderat major, de care toţi trebuie să ţină seama, uitînd - deşi postmodern convins — de pluralitatea constitutivă a fenomenului ; de altfel, viziunea cazonă a lui I.B. Lefter asupra postmodernismului românesc frapează constant de-a lungul cărţii.

Fidel marilor categorii metafizice de unitate şi armonie (pe care, în realitate, posGnodernismul le dislocă violent), I.B. Lefter vorbeşte despre « diversitatea care dă farmec — nu şi eterogenitate — pluralismului postmodern » (p. 129); or, eterogenitatea a fost adesea invocată ca un alt nume al postmodernismului. In întregul volum, generaţia '80 este abordată într-o manieră totalizantă, reductivă şi

mult simplificatoare, lucru de altfel firesc pentru nivelul de mare generalitate şi abstracţie la care se menţine discursul, şi în condiţiile absenţei declarate a analizelor amănunţite asupra fenomenului (există destule studii interesante ale fenomenului literar şi cultural pe care îl reprezintă generaţia '80, dar, din păcate, acestea prezintă marele dezavantaj de a pune accentul pe diversitate şi de a trata adesea cu detaşare « chestiunea postmodernă»).

In ceea ce priveşte stilul expunerii, autorul se străduieşte să fie — ca un bun postmodern ce se consideră — ludic, ironic şi degajat, dar, din cauza gulerului foarte scrobit, nu reuşeşte să obţină decît figuri îndoielnice. Exprimările arhaizante sau colocviale menite să « umanizeze » discursul apar prea ostentative şi căutate pe fondul apăsat didactic-academic (despre care autorul mărturiseşte într-un pasaj, cu aerul ca face o precizare inutilă, că nu îl caracterizează !). Dacă e însă să acceptăm că stilul e, în cele din urmă, o problemă de gust, pot spune şi eu că, după gustul meu, stilul lui I.B. Lefter nu e nici măcar o problemă de gust.

Cîteva consideraţii generale mi se par utile înainte de a încheia. Mulţi cred că, dacă tot trăim în plin relativism postmodern, dacă realitatea şi subiectul individual au fost deopotrivă « abolite » (acestea fiind premisele altui postmodernism decît cel discutat aici...), atunci totul e ficţiune şi se poate spune orice cu egală îndreptăţire. într-adevăr, demontarea realităţii, a adevărului şi a altor teme majore ale metafizicii europene tradiţionale sînt piese centrale în gîndirea postmodernă, dar asta nu înseamnă că adevărul şi realitatea au dispărut cu totul şi că am rămas fără criterii. Se spune că un filosof din Antichitate l-a bătut cu băţul pe un preopinent care a început să meargă pentru a-i demonstra că nu e adevărat că nu există mişcare — şi pe bună dreptate. Nu are sens să luăm literal filosofia şi nici nu e nevoie să dezvoltăm paradoxuri ieftine de genul « dacă postmodernismul postulează că nu mai există adevăr, atunci cum poate postmodeniismul însuşi să mai susţină ceva ? ».

Antirealismul şi antimimetismul **postmodern** nu **implică** făptui că orice discurs e ficţiune. Continuăm să visăm ştiind că visăm,

cum spune Nietzsche, dar acest vis este el însuși o lume cu grade diferite de realitate și cu relații complexe, printre care coerența, de pildă, sau mult hulita adecvare. Odată cu descoperirea subiectivității și a presupozițiilor culturale ale diverselor tipuri de discurs, mi se pare oarecum puerilă tendința de a trece în extrema cealaltă, văzînd peste tot doar ficțiune, la fel de adevărată sau de neadevărată în bloc, de vreme ce « nu mai există realitate ».

Există o realitate, chiar dacă ea nu mai e atît de naturală pe cît se credea, ci construită adesea în moduri prea puțin inocente. Există grade diferite de ideologic în variatele ideologii politice sau culturale active, în funcție de pertinența lor pragmatică, de adecvarea lor la realitatea rămasă după deconstrucție, ca și de plauzibilitatea și coerența lor internă. Mi se par deci suspecte pozițiile uniformizatoare, precum cea afișată, de exemplu, de Andrew Vincent într-o sinteză a ideologiilor politice moderne (cu certe veleități didactice, ceea ce demonstrează instituționalizarea acestui tip de percepție). Cum liberalismul a avut mult mai multe șanse de a fi pus în practică și de a se confrunta cu probleme concrete decît anarhismul, spune Vincent, s-a putut ajunge la «judecata greșită că liberalismul este de fapt o doctrină mai adevărată, mai pragmatică și mai neideologică, în timp ce anarhismul trăiește într-o lume a viselor ideologice ce nu pot fi puse în practică» *(Modern Political Ideologies,* Blackwell, 1992, p. 18).

Dimpotrivă, cred că putem distinge între diferite tipuri de ideologii sau mitologii, fie ele politice sau culturale, poate chiar cu atît mai mult cu cît realitatea noastră este din ce în ce mai « culturală » și mai « artificială ». Iar în situația particulară a culturii române, în care mitologia națională sau naționalistă, axată pe sincronism ca negare a retardării, se dovedește în continuare extrem de agresivă, cred că demontarea ei critică este o necesitate imperioasă. Dacă prin naționalism înțelegem doar extremism manifest, xenofobie etc, atunci această etichetă nu are nimic de-a face cu doctrina analizată aici. Dar dacă în naționalism și în corolarul său, colectivismul, avem în vedere mobilizarea ideologică a colectivității în găsirea unui obiectiv comun, a unei soluții adesea de natură demagogică pentru frustrările naționale - tocmai pentru că nici cei

care propun mobilizarea, nici cei care îi răspund nu fac vreo deosebire între reușita (salvarea) personală și cea colectivă — atunci naționalismul și colectivismul au foarte mult de-a face cu mitul postmodernismului românesc, indiferent cît de activi și de sincer convinși ar fi autorii lui în promovarea valorilor democratice sau «individualiste».

Ceea ce contează pînă la urmă e iraționalitatea și lipsa de pertinență a unor astfel de demersuri care încearcă să recupereze un decalaj printr-un artificiu ideologic, reușind, în realitate, doar să-l adîncească. In acest caz miza nu e întrebarea dacă « este sau nu postmodernă cultura română a ultimelor decenii». întrebarea astfel pusă și eventualele răspunsuri monosilabice (fie ele extinse și pe sute de pagini) sînt, cu certitudine, irelevante. Problema care ar trebui să ne preocupe este aceea a modului în care putem să dobîndim mai multă luciditate, mai mult spirit critic în evaluarea și în activarea acelor mecanisme intelectuale și ideologice care produc cultura, reprezentarea noastră despre ea și despre noi înșine.

Dacă am fi la un concurs pe tema « cine e cel mai postmodern din țară ? », mi s-ar putea reproșa că « rațiunea » sau « realitatea » la care tot tind au fost decăzute din drepturi de gîndirea postmodernă. Noroc că astfel de concursuri nu se fac, căci mi se pare pueril să abandonăm brusc orice relații cu raționalitatea doar pe motiv că, mai nou, ea «s-a compromis»; o asemenea inițiativă reproduce de altfel acel tip de raționalism iluminist, abstractă și cu apetit totalitar, pe care o concediază postmodernismul. Putem păstra liniștit rațiunea, fie și numai în accepțiuni minime, precum cele de luciditate, pragmatism, sau, *a la* Habermas, în înțelesul de comunicare și consens.

In ceea ce privește metodologia lecturii de față, ea este una destul de relaxată, cred, care ține cont de imposibilitatea fundamentării obiective a unui sistem axiomatic în afara lui și care nu ascunde în agenda ei presupoziții « personale » suspecte. Teoria postmodernismului românesc este citită din perspectiva intențiilor și pretențiilor declarate ale autorului, acordîndu-i-se acestei teorii statutul de discurs critic și rațional, cu funcție explicativă, pe care îl reclamă pentru ea.

Retori, simulacre, impostori

Nu am practicat aici doar o critică din perspectiva adevărului, în sensul general de confruntare cu realitatea (deşi cred că aceasta rămîne esenţială) sau într-un sens restrîns care ar viza să respingă teoria « postmodernismului românesc » în favoarea unui adevăr al meu referitor la această chestiune. M-a preocupat mai ales coerenţa internă a demersului, pertinenţa acestui discurs în contextul imediat al culturii române şi în acela mai larg, al exigenţelor specifice culturii de tip european la care autorul însuşi aspiră, precum şi aptitudinile lui pentru civilitate. în ceea ce priveşte generaţia '80, găsesc (şi nu sunt singurul) că reducerea ei la postmodernism, şi acela distorsionat, o sărăceşte de valenţe şi strategii estetice şi culturale care îi dau, în definitiv, puterea de fascinaţie.

în altă ordine de idei, cred că problema pusă în discuţie aici ar putea fi tratată cu folos din perspectiva unei cercetări mai serioase a tipului de societate în care trăim : modernă sau premodernă, « curat» europeană sau europeană de o manieră mai « personală ». Poate că, înainte de a ne întreba dacă avem cultură postmodernă, ar trebui să aflăm cît de modernă e societatea noastră. Mulţi consideră că sistemul comunist a realizat o modernizare în toată puterea cuvîntului, şi nu numai în România, ci în tot lagărul socialist ; ar fi suficient, după aceşti gânditori foarte optimişti, să ştergem urinele politice ale comunismului pentru a ne regăsi dinaintea valorilor moderne de pretutindeni: educaţie, industrie, urbanizare, nivelare culturală etc.

Eu cred că aceste realizări ale comunismului au un fond reactiv antimodern destul de pronunţat şi că modernitatea trebuie (re)cucerită în România - nu de alta, dar ideea saltului direct din premodemitate în postmodernitate e, totuşi, prea... românească. In acest caz s-ar putea invoca degrabă argumentul utilităţii mitului, într-o viziune asupra naţionalismului care nu pune accentul pe ideologic, ci pe funcţia lui modernizatoare. In fond, autori de referinţă, ca Ernest Gellner, Karl Deutsch sau Anthony Smith, argumentează că naţionalismul este un instrument necesar trecerii către societatea modernă, o lume care pretinde un sistem de comunicare şi de schimb, un limbaj comun şi o mobilitate economică şi socială ridicată, de unde şi necesitatea sistemelor de educaţie naţionale.

Chiar dacă am accepta această viziune unilaterală asupra fenomenului şi valorizarea lui implicită, trebuie să observăm că eventuala utilitate şi justificarea naţionalismului se referă aici la perioada constituirii naţiunilor şi a societăţii moderne. Or, în acest moment, statul naţional modern şi instituţiile lui există în mod evident. Modernitatea României este pusă în discuţie nu vizavi de inexistenţa unor instituţii, ci faţă de un anumit sens pervers care li s-a dat tocmai în condiţiile constituirii lor superficiale şi încărcării lor cu un conţinut reactiv şi discursiv ideologic — acel conţinut care ne poate furniza oricîte iluzii despre sincronizarea noastră cu Europa, dar care nu va ajuta cu nimic instituţiile să funcţioneze, dimpotrivă. Astfel că utilitatea « constructivă » a naţionalismului nu mai poate fi astăzi de actualitate, nici măcar în România. Lucrul se confirmă, de altfel, la o analiză sumară a naţionalismului românesc *hard* (care nu e unul « constructiv », modernizator şi pragmatic, ci unul paseist, autodistructiv, predominant paranoic şi ideologic). Construcţiile există în mare, ele trebuie doar luate în posesie pentru a fi utilizate cu adevărat în spiritul modernităţii, operaţiune în care naţionalismul nu mai joacă nici un rol.

Revin astfel în încheierea la tema (trăită ca o frustrare personală) marginalizării spiritului critic în cultura română, a inferiorităţii lui categorice faţă de *mainstream-ul* mesianic, delirant propagandistic şi « constructiv » cu orice preţ şi în orice condiţii. îmi apare ca de-a dreptul halucinantă lipsa cvasigenerală de înţelegere pentru ceea ce este spiritul critic şi pentru funcţia pe care ar trebui s-o împlinească. Şi nu mă refer doar la straturile nerecomandabile, extremiste sau minore ale culturii, ci la zona ei centrală, în care se fac auzite voci dintre cele mai respectabile. Acolo, Nae Ionescu este adesea văzut ca un continuator al Junimii, (jor.m devine un mare spirit critic al secolului, Caragiale rămîne un /ellenust reacţionar ş.a.m.d.

Cînd spun că românii nu |>ir/e.i/a **ipiritul** critic nu mă refer, desigur, la apetitul de a < iun .i. de **CUC CCÎ** mai mulţi români nu sînt deloc lipsiţi. lulele» m.iliil **român** ttj **Critică** din instinct şi din

principiu colegii şi i se pare că modalitatea cea mai naturală de a se afirma este tocmai tragerea celorlalţi în jos. Din păcate, le vine mai greu să critice coerent şi consecvent puterea sau ideile primite, larg acceptate la un moment dat în societate. Dincolo de asta, există o plăcere imensă, ce transcende graniţele sociale, de a critica guvernul şi « starea de lucruri », de a acuza grav şi nediferenţiat politicul. Văd însă toate aceste forme de « critică » sub specia lipsei acute de responsabilitate, ce nu are ca atare nimic de-a face cu spiritul critic la care mă refer.

Spiritului critic nu i se acordă, în general, nici o valenţă pozitivă sau autentic constructivă; el nu poate fi decît un atac murdar la adresa colectivităţii, iar cum aceasta din urmă trăieşte sau se simte într-o permanentă stare de urgenţă, măsura ce pare a se impune de la sine este aceea a lichidării pe loc, fără judecată, a oricărei remarci perturbatoare. Or, mi se pare util ca atît indivizii, cît şi colectivitatea să ştie că spiritul critic — ai cărui reprezentanţi nu lipsesc chiar de tot nici în momentul de faţă — mai are foarte **mult** de «distrus» pînă să-i poată asigura un minim nivel de echilibru şi de normalitate producţiei culturale româneşti.